KENNIS EN LEVEN

DOOR

Dr. H. BAVINCK



KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK
2039 1410

W. A. VAN SETTEN
POMMERBURGSINGEL 13
ROTTERDAM

Aan
mijn geliefde Zoon Albert
ter gelegenheid
van Zijn verjaardag.
U Zeer liefh. Vader.
26-11-1924.

Psalm 121:8.

KENNIS EN LEVEN

KENNIS EN LEVEN

OPSTELLEN EN ARTIKELEN
UIT VROEGERE JAREN -:

DOOR

Dr H. BAVINCK

In leven Hoogleeraar aan de V. U.



UITGAVE VAN J. H. KOK TE KAMPEN

DEPOT v:
FED. PUBL.

VOORWOORD.

Na het overlijden van mijn hooggeschatten Broeder werd hier en daar de wensch geuit, om eenige opstellen en artikelen, vroeger van zijne hand verschenen in „Vrije Kerk" en „Bazuin" maar thans moeilijk meer te verkrijgen, nog eens te herdrukken.

De Heer J. H. Kok verzocht mij, bedoelde artikelen eens na te gaan. Uit dien arbeid is deze uitgave voortgekomen.

Niet alles nam ik op. Veel zelfs liet ik weg, opdat het boek niet al te groot zou worden, maar ook omdat het mij niet gewenscht voorkwam, artikelen te doen herdrukken van min of meer persoonlijke kritiek.

Alles wat opgenomen werd is uit vroegere jaren, met uitzondering alleen van het artikel „De Navolging van Christus," dat niet gegeven wordt, zooals het oorspronkelijk verscheen in de Vrije Kerk 1885 bl. 101—114, 203—214 en 1886 bl. 321—334, maar zooals het later door hemzelf uitgegeven werd in „Schild en Pijl."

Maar overigens is alles uit de eerste periode, toen zijn studie zich vooral richtte op de Gereformeerde Theologie.

Of mijn broeder al deze artikelen, zoo ongewijzigd, een herdruk waardig zou hebben gekeurd, weet ik niet. In latere tijden is zijn blik zooveel verruimd en zijn wetenschappelijk oordeel zooveel rijper en bezonkener geworden.

Maar dit gemis, zoo men het gemis noemen wil, wordt dan vergoed door de tinteling van jeugdigen gloed en bezieling, die hem in die dagen zoo eigen was en ook in deze artikelen nog doorstraalt. 't Was

toen de tijd, dat zijn oog bewonderend openging voor den rijkdom en de heerlijkheid der Gereformeerde Religie en Theologie, de tijd als het ware van een nieuwe ontdekking, en dat is steeds een gelukkige tijd.

Mochten daarom deze artikelen, in dat licht beschouwd, nog dienen niet alleen om de gedachtenis te verlevendigen van zijn eersten arbeid, maar ook en bovenal, om de kennis *te vermeerderen en* het leven *te bestieren in dien zin, als hij het hier voorstelt: tot de* Eere Gods!

C. B. BAVINCK.

Rotterdam, November 1922.

INHOUD.

Hoofdst.		Pag.
I.	Geloofswetenschap, *De Vrije Kerk VI (1880)*	1
II.	Het Geweten, *De Vrije Kerk VII (1881)*	13
III.	Het Rijk Gods, het Hoogste Goed, *De Vrije Kerk VII (1881)*	28
IV.	Het voor en tegen van een Dogmatisch Systeem, *De Vrije Kerk VII (1881)*	57
V.	Synodale Kerkinrichting, *De Vrije Kerk VIII (1882)* . .	68
VI.	De Predikdienst, *De Vrije Kerk IX (1883)*	78
VII.	Het Christelijk Geloof, *De Vrije Kerk IX (1883)* . . .	86
VIII.	De Huishouding Gods, *De Vrije Kerk IX (1883)* . . .	98
IX.	De Eere Gods, *De Vrije Kerk IX (1883)*	106
X.	De Navolging van Christus en het moderne leven, *Schild en Pijl I, no. 3 (1918)*	115
XI.	Het Dualisme in de Theologie, *De Vrije Kerk XIII (1887)* .	145
XII.	Calvijns leer over het Avondmaal, *De Vrije Kerk XIII (1887)*	165
XIII.	Christendom en Natuurwetenschap, *De Vrije Kerk XIII (1887)*	184
XIV.	Kennis en Leven, *De Bazuin (1900)*	203

GELOOFSWETENSCHAP.

Het is een overoude strijd, de strijd tusschen gelooven en weten. In een wetenschappelijk systeem te beredeneeren, dat hij niet bestaat en niet behoeft te bestaan, baat niet, die strijd wordt er niet te minder om gestreden en laat zijn schokken gevoelen in ieder menschenhart.

Want beiden, gelooven en weten, zijn de onafwijsbare behoeften, in onze natuur gelegd. Er buiten leven kunnen wij op den duur niet. Even oppervlakkig handelen zij, die alle geloof willen uitschudden, als zij, die den drang naar kennis, die in onzen boezem woont, als zondig trachten te verstikken. Gelooven moeten wij; en dat wij gelooven kunnen, getuigt dat wij menschen zijn. Wie elk geloof uitschudden kon, zou ophouden mensch te wezen. Reeds het kind leeft in een wereld des geloofs. En geheel de maatschappij, het verkeer en alle verhoudingen der menschen onderling, rusten op en worden gedragen door het geloof. Al het persoonlijke leven en wat daarvan uiting is, wordt slechts door geloof gekend. De wereld van het onzichtbare en eeuwige ontsluit zich alleen voor het oog des geloofs.

Maar evenzeer voelen wij nu den drang in ons, om te weten. Er woont een dorst naar kennis in ons, die onophoudelijk naar lessching streeft. En omdat nu gelooven en weten zoo diep in onze natuur zijn gegrond en zoo onmiskenbare rechten hebben, is strijd tusschen beiden ook zoo licht mogelijk en haast onvermijdelijk. Elk van beiden is er op uit, om zijn rechten te handhaven en in het gebied des anderen over te grijpen. Aan de rechten van gelooven en weten vergrijpt zich niemand straffeloos. Toch is verzoening tusschen beiden eisch. Velen trachten daaraan zoo te voldoen, dat zij weten en gelooven niet alleen onderscheiden, maar ook volkomen scheiden, beider gebied zuiver uit elkander trachten te houden en dus in een scherp geteekend dualisme heil zoeken en troost.

Bij zulk een dualisme te leven is echter op den duur onmogelijk. De

gedachte, beiden vreedzaam te hebben gescheiden, kan misschien voor een poos eenige kalmte verschaffen, maar is en blijft eene illusie. In het werkelijk leven zijn zij niet te scheiden, maar grijpen in elkaêr, en gaan steeds gepaard. Langs den weg van 't dualisme, ook al is dit maar als voorloopige maatregel bedoeld, komt het tot eene verzoening van gelooven en weten niet.

Toch willen velen dien weg op. Zelfs de Christelijke theologen van onzen tijd zijn nog ver van eenstemmig over de wijze, waarop beider aard en verhouding bepaald moet worden. Tusschen de Hoogleeraren van Oosterzee en Doedes, wier vele en gewichtige diensten, aan de theologische wetenschap bewezen, op dankbare erkenning aanspraak hebben, bestaat daarover een zeer ernstig en diepgaand verschil. Wij willen dat kortelijk uiteenzetten en naar aanleiding daarvan onze meening zeggen.

Volgens Professor Doedes moeten gelooven en weten streng van elkaêr worden gescheiden en onderscheiden. [1]) Weten is eene objectief zekere kennis hebben, hetzij dit weten nu is een middellijk (door zinnelijke of geestelijke, uitwendige of inwendige waarneming) of een onmiddellijk weten (bewustzijn). Gelooven daarentegen is een erkennen van iets als waarheid, maar bepaald in het vertrouwen, dat dit terecht geschiedt. Geen gelooven zonder dit vertrouwen. Gelooven vindt daar plaats, waar geen objectief zekere kennis verkregen is en toch grond aanwezig wordt geacht voor de erkenning van iets als waarheid. Het gelooven heeft geen objectieve zekerheid, wel subjectieve verzekerdheid. Bij het weten is geen plaats voor den invloed der subjectiviteit; bij het gelooven wel, daar is men zelf handelend. Bij de bepaling van het onderscheid tusschen weten en gelooven hangt alles in de eerste plaats af van het antwoord op de vraag, of er al dan niet objectief zekere kennis aanwezig is. Laatste bron van het weten is al het zinnelijk of geestelijk waargenomene. Maar de laatste grond van het gelooven moet altijd ons weten of onze kennis van het werkelijk bestaande zijn. Hetgeen iemand weet, dient hem tot grond voor hetgeen hij gelooft. Met bewijzen werkt men op het gebied van het weten, met gronden op het gebied van het gelooven. Zoo zijn beiden dus streng gescheiden. Gelooven kan niet veranderen in weten, noch omgekeerd. Gelooven laat zich evenmin tot weten verheffen, als weten tot gelooven kan verlaagd worden. Iets, dat men gelooft, kan niet de bron van kennis zijn. Een strijd tusschen gelooven en weten als zoodanig behoeft dus nimmer

[1]) Zie: *Inleiding tot de Leer van God*, bl. 1—24. *De Leer van God*, bl. 47—50, 70—76, 245. *Encyclopaedie der Christelijke Theologie*, bl. 16.

te bestaan, daar de grond van alle gelooven steeds op het gebied van het weten moet te vinden zijn, en het gelooven zich derhalve naar den inhoud van het weten heeft te schikken. Elk moet zich in zijn gelooven door de wetenschap laten besturen. Er is dus geen wetenschap van God. De leer van God zet uiteen, niet wat wij aangaande God weten, maar wat wij aangaande Hem moeten gelooven. Gelooven en weten sluiten elkander, als zij op dezelfde zaak betrekking hebben, geheel uit. Het is een dilemma: óf gelooven, óf weten. Die gelooft dat God bestaat, weet niet dat God bestaat. Het geloof aan God kan geen wetenschap aangaande God voortbrengen. De naam „wetenschap des geloofs" is dus onjuist. Een beroep op het spraakgebruik der Heilige Schrift in betrekking tot de woorden: kennen, weten en gelooven, mag niets beslissen, wijl die woorden daar in populairen, niet in streng-wetenschappelijken zin gebezigd worden.

Geheel afwijkend van deze beschouwing van zijn ambtgenoot, meent de Hoogleeraar van Oosterzee, [1]) dat weten en gelooven ja wel onderscheiden zijn, maar toch niet zoo streng van elkander mogen gescheiden worden, als dit door Professor Doedes geschiedt. In zeer goeden zin kan er van eene wetenschap aangaande God en goddelijke dingen gesproken worden, eehter altijd van eene wetenschap des geloofs, dat wil zeggen zulk eene wetenschap, die niet slechts den geloofsinhoud tot object heeft, maar die uit het geloof wordt geboren, waarvan het geloof (en van Oosterzee bedoelt daarmede zeer bepaald het Christelijk geloof, waarvan de levende Christus het persoonlijk middenpunt is) de bron en de wortel, of wil men liever het beginsel en het uitgangspunt is. Echter moet het woord wetenschap dan in wat ruimer zin dan dien van „science exacte" worden gebezigd, en er onder verstaan worden eene juiste, welgegronde en welgeordende kennis, om het even langs welken weg ook verkregen. Zulk eene wetenschap nu brengt ook het Christelijk geloof voort; het geeft een juiste en heldere kennis, en eene zekerheid, die even gewis is als welke de wetenschap der natuur verschaft, maar van geheel anderen aard. Wilde men wetenschap noemen alleen wat „science exacte" is, dan werd haar gebied al zeer eng. Gelooven en weten staan niet tegenover elkaër, maar gaan met elkander gepaard en in elkander over. Het Christelijk geloof leidt tot en wordt weten, want het brengt ons in gemeenschap met God en met Christus, verheft ons tot de innerlijke aanschouwing der geestelijke wereld en wordt de bron eener persoonlijke levenservaring. Alle weten van het

[1]) *Christelijke Dogmatiek*, I § 3. II § 43, 44. *Voor Kerk en Theologie*, I. bl. 81—115.

bovenzinnelijke is een weten door het geloof, maar toch een weten. Het geloof is grond, eisch en grens van de wetenschap des geloofs.

Het hier kortelijk aangewezen verschil tusschen de beide Hoogleeraren gaat diep, is een verschil in methode en dus van invloed op geheel de beschouwing van het wezen en karakter der Christelijke theologie. Wijl deze altijd met het bovenzinnelijke te doen heeft, is het voor de beschouwing, welke men aangaande haar heeft, van overwegend belang of men al dan niet meent, dat en hoe men tot kennis van het bovenzinnelijke kan komen. Het dualisme van gelooven en weten heeft ten gevolge, dat de theologie den naam van wetenschap en haar zelfstandig karakter moet prijs geven, en òf nog onder den naam van godsdienstwetenschap zich een eigen plaats moet zoeken te verwerven, òf bij de andere wetenschappen zich moet laten indeelen. Wie de zelfstandigheid van de theologie als wetenschap wil handhaven, kan de volstrekte scheiding van gelooven en weten niet aannemen.

Christelijk en Schriftuurlijk is die scheiding dan ook niet. Het Christendom verzoent den mensch niet alleen met God, maar ook met zichzelven, en heft in beginsel ook die tweespalt in zijn wezen op, welke er bestaat tusschen zijn verstand en zijn hart. Het Christendom, de eigenlijke godsdienst des geloofs, heeft de wetenschap in haar ware beteekenis eerst mogelijk gemaakt. „Die christliche Religion" zegt een beroemd natuuronderzoeker, „ist von allen die einzige, welche durch ihren culturfördernden Einflusz überhaupt die Entwicklung auch der Wissenschaften begünstigt hat, die einzige, welche insbesondre in neuerer Zeit eine naturwissenschaftliche Entwicklung von wirklich ernster Bedeutung aus sich hervorgehen sah." [1])

Ook de Heilige Schrift weet van zulk eene scheiding en tegenstelling, als door Professor Doedes tusschen gelooven en weten aangenomen wordt, niets. Ook al wordt toegegeven, dat in den Bijbel de woorden kennen, weten en gelooven in populairen, niet in streng-wetenschappelijken zin worden gebezigd, zooveel blijkt dan toch uit dat spraakgebruik genoeg, dat zij in die practische beteekenis elkaër niet uitsluiten, maar hoewel onderscheiden, dikwerf met elkaër gepaard gaan en in elkander overgaan. (Joh. 6 : 69. 1 Joh. 5 : 11.)

Inderdaad zijn gelooven en weten ook niet absoluut te scheiden. Zij onderstellen en eischen elkaër; geen van beiden kan tot stand komen zonder het andere.

Er is geen weten zonder gelooven. Elk weten heeft gelooven tot grondslag en rust er op. Terwijl Professor Doedes beweert, dat de

[1]) *Der Beweis des Glaubens*, 1879 S. 451.

laatste grond van het gelooven ligt en moet liggen op het gebied van het weten (*Inleiding tot de Leer van God*, bladzijde 12, 15, 16), is het omgekeerde evenzeer waar, dat de laatste grond van het weten ligt op het gebied van gelooven. Het is daarom onjuist en met de ervaring in strijd, als Doedes (*Inleiding* bl. 22) zegt, dat er van geen wetenschap sprake is, als aan het onderzoek geloof ten grondslag ligt. Het geloof, dat de nieuwe wereld bestond, deed Columbus tot de wetenschap er van komen; zonder dat geloof had hij die kennis nimmer verkregen. Het weten is resultaat van onderzoek. En om te onderzoeken, is noodig het geloof, dat het object van onderzoek bestaat, dat onze zintuigen ons niet bedriegen, dat wij door onderzoek tot weten zullen kunnen komen. Zonder dat geloof is er geen onderzoek en geen wetenschap. „Bij de zichtbare, zoowel als de onzichtbare dingen is het geloof de levensbodem, waaruit de plante der kennis en des wetens haar levenssappen trekt." [1]). Men onderzoekt nooit zuiver empirisch, zonder eenig interesse. Altijd heeft men op grond van eenige gegevens eene hypothese gebouwd, die ons bij het onderzoek leidt en bestuurt, en juist den drang ons in 't hart geeft om altijd verder te onderzoeken en zoo tot weten te komen. Het grootst in de wetenschap waren altijd zij, die uit enkele gegevens tot het geheel besluitend, in eens met genialen blik die hypothese uitspraken, welke het verder onderzoek leidend, zelve later door dat onderzoek als waar en zuiver bewezen werd. Zoo gaat de wetenschap door hypothesen, welke in zekeren zin geloofsstellingen zijn, steeds meer voorwaarts. Ik geloof en daarom zoek ik te weten, en als ik dan weet, dan geloof ik dat ik weet. Een absoluut weten, dat weten tot begin en tot einde heeft, in het weten rust en in het weten zich afsluit, is er voor den mensch niet. De basis van alle weten is geloof. Professor Doedes erkent dat zelf, als hij (*Inleiding* bl. 4, 5) zegt, dat ieder, die zelf waarneemt, in zekeren zin de betrouwbaarheid van zijne zintuigen moet *onderstellen* en alzoo aan de juistheid van de indrukken, die hij ontvangt, moet *gelooven*. De laatste gronden, waarop ons weten rust, zijn nooit bewijzen — uit den aard der zaak kan dit ook niet — maar onbewezen en algemeen aangenomen onderstellingen, „Glaubenssätze." Voor hem, die weigert die grondstellingen onbewezen aan te nemen, is geen wetenschap mogelijk, en is geen enkel bewijs van kracht; de onderstelling is het onderstel van iedere wetenschap. Wat wij axioma's noemen, zijn zulke waarheden, die niet bewezen kunnen worden, maar die, aangenomen en geloofd, tot basis der wetenschap verstrekken, deze eerst mogelijk maken en haar

[1]) Kuyper, *Uit het Woord*, III, bl. 106.

bewijs vinden in de wetenschap zelve, die op haar gebouwd wordt.

Gelijk er nu geen weten is zonder gelooven, zoo is er ook geen gelooven zonder weten. Een geloof zonder eenig weten is geen geloof, maar een bloot vermoeden. Datgene, wat den naam van geloof verdient, ontstaat zoo maar niet uit niets, maar op grond van gekende en erkende motieven, die onzen wil bepalen en ons dringen de waarheid van iets te erkennen. In elk geloof zit dus een intellectueel en een ethisch element, is dus kennis en vertrouwen begrepen. Gelooven is de eenheid van kennen en willen.

Hieruit mag echter niet afgeleid worden, dat gelooven en weten hetzelfde zijn en er tusschen beiden geen onderscheid is. Professor Doedes is volkomen in zijn recht, als hij beweert, dat gelooven geen weten en weten geen gelooven is. Het komt er maar op aan, zuiver te bepalen, waarin tusschen beiden het onderscheid gelegen is. Doedes geeft ten antwoord (*Inleiding*, bl. 9): bij de bepaling van het onderscheid tusschen gelooven en weten hangt alles in de eerste plaats af van het antwoord op de vraag, of er al dan niet objectief zekere kennis aanwezig is. In het objectief zekere der kennis, en wel zoo, dat die kennis voor elk en een iegelijk, onverschillig wat standpunt hij inneme, vaststaat, daarin ligt volgens Doedes het criterium. Volgens denzelfden Hoogleeraar is echter het onmiddellijk weten, het bewustzijn, ook weten. Nu is het volkomen waar, dat ik, indien ik bijvoorbeeld pijn heb, dat voor eene objectief zekere kennis houd, maar objectief zeker voor elk en een iegelijk is die kennis niet. Een ander moet het gelooven, indien ik hem verzeker pijn te hebben, bewijzen kan ik het hem niet. Die kennis is dus wel objectief zeker, maar alleen voor het subject. Volgens het door Professor Doedes aangegeven criterium moet het onmiddellijk weten veeleer tot het gebied van het gelooven, dan tot dat van het weten gebracht worden.

Bovendien beweert Professor Doedes nog, dat het weten zoowel product kan zijn van geestelijke (inwendige), als van zinnelijke (uitwendige) waarneming (*Inleiding* bl. 4, 12, 16, 17). Aan het boven aangegeven criterium getoetst, mag dit niet worden toegegeven. Wetenschap in den strengen zin, waarin Doedes dat woord wil gebruikt hebben, zoo dat het eene voor allen objectief zekere kennis aanduidt, als „science exacte", is er niet buiten het gebied der vijf zinnen. Exact resultaat der wetenschap is alleen, wat door een der vijf zinnen is waargenomen. „Dies ist die einzig mögliche Grenzlinie zwischen exact und nicht exact; wird sie überschritten, so drängt sich unwiderstehlich eine ganze Fluth von Hypothesen in das Gebiet des Exacten ein." [1])

---

[1]) Theodor Zollmann, *Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen*, dritte Auflage, S, 5.

Wil men nu den naam van wetenschap beperken tot wat voor allen zonder onderscheid vaststaat en objectief zeker is, dan wordt het gebied der wetenschap zoo eng, dat het ons maar weinig meer interesseert, en wijkt men ook van het gewone spraakgebruik geheel en al af. Want nog worden ondanks de stemmen van enkele materialisten, de ethiek, de psychologie, de rechtsgeleerdheid enz. ook natuurlijk door Professor Doedes, schoon in strijd met zijne opvatting van het woord wetenschap, met den naam van wetenschappen bestempeld.

Het onderscheid tusschen gelooven en weten ligt dus niet in het objectief zekere der kennis, in het exacte der resultaten. Maar hierin: subjectief, dat het gelooven is een werkzaamheid van verstand en hart beiden, het weten alleen van het verstand; en objectief, dat het voorwerp van gelooven onzichtbaar, zedelijk, geestelijk is van aard en het voorwerp van het weten zichtbaar, zinnelijk, physisch.

Wanneer wij van de zinnelijke wereld iets waarnemen, zeggen wij daarvan dat wij weten. Maar zelfs van weten in absoluten zin mag hier niet gesproken worden. Niet slechts de vertrouwbaarheid onzer zintuigen, de juistheid der indrukken, de grondstellingen, axioma's, waarvan wij bij elk onderzoek uitgaan, ook de realiteit zelve der zinnelijke wereld moet aangenomen, ondersteld, geloofd worden. Betwijfelen laat zich alles, ook ons eigen bestaan. Den scepticus door bewijzen van het bestaan der zinnelijke wereld te overtuigen, is niet mogelijk. De werkelijkheid, dat wij, dat de wereld om ons heen bestaat, is en blijft een onderstelling, eene stelling, die onder ons staat, waarop wij kunnen voortbouwen, maar wier wegwerping ons neerstort in een afgrond van twijfel en onzekerheid. Als geschapen wezens staan wij op den grondslag van het geschapene, kunnen dus eerst na ervaring kennen; wij kunnen slechts *na*denken.

Met opzettelijken twijfel te beginnen, alle grondstellingen en al wat men aan waarheid bezit weg te werpen en dan buiten alle realiteit om te gaan denken en redeneeren, is niet de geschiktste wijze om tot wetenschap te komen. De aanvang van ons denken kan nooit twijfel wezen, want dan verkrijgt men nooit eenig resultaat, maar is en moet altijd wezen eene stelling, die men onbewezen aanneemt en die eerst door verder onderzoek bewezen wordt.

Maar boven die zinnelijke is er nu ook nog eene geestelijke wereld, die niet door de vijf zintuigen is waar te nemen, en die om door ons aanschouwd en gekend te worden, eene zekere zedelijke gesteldheid in ons eischt. Wij allen kennen ze, die machten van liefde en haat, van vriendschap en toorn, van zonde en schuld, enz., die aan elke waarneming der vijf zinnen zich onttrekken en toch bestaan en ons be-

heerschen en zich aankondigen in ons geweten, in de natuur, in de geschiedenis. Het reëele bestaan dier wereld apriori te bewijzen, is onmogelijk. Evenals van de zinnelijke, moet ook van deze zedelijke wereld de realiteit worden aangenomen en geloofd. Wie voor haar indrukken zich afsluit, kent haar niet. Savoir c'est avoir. Wat liefde en vriendschap enz. is, weet ik niet dan door eigen ervaring. De praxis gaat aan de theorie vooraf. Alleen wie haar ervaart, aanvaardt tegelijk haar realiteit. Dat ik eene schilderij niet slechts voor schoon houd, maar dat zij dat werkelijk is, laat zich niet demonstreeren aan wie alle schoonheidsgevoel mist. Is er daarom nu geen schoonheidsleer, geen wetenschap van het schoone? Te beweren, dat er geen voor allen geldende bewijzen zijn voor het werkelijk, objectief bestaan van het schoone en dus ook geen wetenschap van het schoone, komt mijns inziens op hetzelfde neer als de bewering, dat er geen absoluut-zekere bewijzen zijn voor het bestaan der wereld en dus ook geen wetenschap der natuur.

Alle wetenschap is dus ter laatste instantie en in zekeren zin wetenschap des geloofs, d. w. z. zulk een wetenschap, die niet zonder eenig geloof kan verkregen worden. Maar in eigenlijken zin draagt dien naam toch alleen die wetenschap, wier objecten boven de zinnelijke waarneming uitgaan en van zedelijken, geestelijken aard zijn, bij uitnemendheid dus de Christelijke theologie. Objectief zekere kennis, kennis die voor elk geldt, wie en wat hij ook zij, verschaft zij niet. Wat aan Professor Doedes het heerlijkste in de wetenschap toeschijnt, dat zij geheel en al het subject bepaalt en gelijkelijk geldt voor allen, onverschillig hun standpunt en richting (*Inleiding* bl. 10, 11), dat dunkt ons het minst heerlijke, en is bewijs, dat die wetenschap nog verkeert omtrent dingen, die onmiddellijk met het physische saamhangen, en dus physischen dwang en noodwendigheid in zich dragen. Schopenhauer heeft dan niet zoo geheel ongelijk met te vragen: „Sie hören nicht auf, die Zuverlässigkeit und Gewissheit der Mathematik zu rühmen. Aber was hilft es mir, noch so gewiss und zuverlässig zu wissen, daran mir gar nichts gelegen ist." [1]) De wetenschap daalt niet maar stijgt in waarde, naarmate haar object heerlijker is. En de zekerheid zelve harer resultaten neemt niet af, maar wel wordt de kring enger van hen, die deze aannemen. De vaste resultaten der Natuurwetenschap worden door elk aanvaard, omdat onze zedelijke gesteldheid daaraan niets toe- of afdoet, en niemand belang heeft ze te loochenen. Maar de zedelijke wereld eischt in ons een aan haar correspondeerend zedelijk orgaan, om haar

[1]) Citaat bij van Oosterzee, *Voor Kerk en Theologie*, I, bl. 101.

waar te nemen en te kennen. Als eene reine bruid ontsluiert zij haar heilig aangezicht voor den onzedelijke niet. De reinen van hart zullen God zien, dat is geen bloot godsdienstige, gemoedelijk-vrome, maar ook eene streng-wetenschappelijke uitspraak. En evenals nu onze zintuigen, waarmede wij de zinnelijke wereld waarnemen, het geloof aan het werkelijk bestaan dier wereld vanzelf met zich brengen, zoodat dááraan twijfelen, tegelijk twijfelen is aan onze zintuigen — zoo brengt ook dat orgaan (het geloof), waarmede wij de zedelijke wereld waarnemen, het geloof aan het reëele bestaan dier zedelijke wereld met zich mede, zoodat dat bestaan betwijfelen, ware twijfelen aan het geloof zelf — hetgeen onmogelijk is. Dat heeft de schrijver van den Brief aan de Hebreën gevoeld, als hij zeide: het geloof is een *vaste grond* der dingen, die men hoopt, en een *bewijs* der zaken, die men niet ziet. Het geloof — een bewijs, dat is toch wat anders dan volstrekte scheiding van weten en gelooven.

Het geloof komt hier dus voor in dubbelen zin. Eerst wordt er door aangeduid die zedelijke gesteldheid, welke noodig is om de zedelijke wereld te kennen, dan, op grond daarvan, het geloof, dat die zedelijke wereld nu ook werkelijk bestaat. Beide beteekenissen vallen volkomen saam. Het geloof is bewijs. In den eersten zin nu, dat het geloof eene zedelijke gesteldheid is, nemen wij het, wanneer wij spreken in eigenlijken zin van wetenschap des geloofs. Voor wie gelooft, ontsluit de geestelijke wereld zich vanzelf. Evenals de physische, voor wie zijne zintuigen gebruikt. Eene wetenschap des geloofs is dus zulk eene, die naar de beschrijving van Van Oosterzee, het geloof tot bron, wortel, beginsel of uitgangspunt heeft. Eene wetenschap is des te meer eene wetenschap des geloofs, naarmate haar object meer boven het zienlijke en zinnelijke uitgaat. Want de aard des geloofs komt juist daarin uit, dat het uit het eindige in het gebied van het oneindige, bovenzinnelijke, wonderbare, goddelijke overgaat. Anders dan langs den weg des geloofs komt men in die hoogere regionen niet. Dat geloof nu is geen zesde zintuig naast en boven de andere vijf, maar het is niets anders dan de normale zedelijke gesteldheid onzer persoonlijkheid, niet slechts van het hart maar ook van het verstand, van al onze vermogens en krachten, de harmonie van ons wezen.

Wij zagen dus, dat een absoluut weten, een absolute wetenschap, waarvan weten begin, midden en einde is, voor ons niet mogelijk is, dat bij iedere wetenschap, zelfs bij de „science exacte" in zekeren zin geloof te pas komt; en dat voor al die wetenschappen, wier objecten boven de waarneming der vijf zinnen uitgaan, het geloof altijd in meerdere of mindere mate vereischt wordt.

De Christelijke theologie nu is de wetenschap des geloofs bij uitnemendheid. Het bijvoegende „des geloofs" bepaalt den aard en het karakter harer wetenschap, maar vernietigt haar wetenschappelijke waarde niet. Want òf er is volstrekt geen wetenschap, wijl bij elke wetenschap altijd het een of ander geloofd en onbewezen aangenomen moet worden; òf, wil men wetenschap heeten alleen wat bepaald „science exacte" is, dan moet aan al die wetenschappen, die het niet-zinnelijk-waarneembare tot objecten hebben, de naam van wetenschap ontzegd worden; òf, wil men ook dat niet en blijft men de psychologie, ethiek enz. wetenschappen noemen, dan mag ook aan de Christelijke theologie (alleen daarom dat zij een wetenschap des *geloofs* is) het recht op den naam van wetenschap niet worden betwist.

Nu komt het in een Christelijk godgeleerde als Professor Doedes zelfs niet op, om aan de ethiek, de psychologie, de theologie den naam van wetenschap te ontzeggen. Integendeel; in zijn *Encyclopaedie* zegt hij bl. 15: Dat de Christelijke theologie in haar geheel recht heeft, om als eene *zelfstandige wetenschap* beschouwd te worden, moest in de Christelijke wereld boven ernstige tegenspraak verheven zijn. Wij zouden dat met hem wenschen. Maar het komt ons toch voor, dat Professor Doedes zelf door zijne scheiding van gelooven en weten dat recht niet „boven ernstige tegenspraak verheven" maakt.

Immers, op bl. 16 zijner *Encyclopaedie* gaat Professor Doedes voort: „Dat gedeelte (in de theologie), waarvan gezegd moet worden, dat het niet tot het gebied van het weten behoort, is geen bezwaar tegen het boven gestelde (dat de Christelijke theologie eene zelfstandige wetenschap is). Dit wordt verder aldus gerechtvaardigd: Waarheid is dat er geen spraak kan zijn van wetenschap aangaande God. De leer aangaande God is de wetenschappelijke uiteenzetting van hetgeen wij aangaande God moeten gelooven. Maar dit wetenschappelijk gerechtvaardigde geloof is nu juist object van wetenschappelijk onderzoek. Bij de behandeling van de Godsleer bewegen wij ons toch op het gebied der wetenschap, niet alleen in zooverre wij handelen over iets, dat object van wetenschappelijke beschouwing is, namelijk over het geloof aan God, maar ook, omdat alle grond van het geloof aan God op het gebied van het weten is te vinden. [1])

Is daarmede nu het bezwaar weggenomen? Is daarmede verklaard hoe de Godsleer, die volgens Professor Doedes behoort tot het gebied

[1]) Professor Doedes spreekt alleen over de leer aangaande God als bepaald behoorend tot het gebied des geloofs. Toch niet, omdat, wanneer men de scheiding van gelooven en weten aanvaardt, deze *alleen* uit de Christelijke theologie tot dat gebied zou moeten gebracht worden?

van het gelooven en geen wetenschap is, hoe die Godsleer deel kan uitmaken van de Christelijke theologie, welke naar des Hoogleeraars eigene definitie, is de vereeniging van de op het Christendom betrekking hebbende *wetenschappen?* Indien de Godsleer geen wetenschap is, dan kan ze ook niet onder een cyclus van wetenschappen worden opgenomen. Dat kan ze ook nog niet, al zegt men met Professor Doedes, dat het geloof aan God nu toch object van wetenschappelijke beschouwing wordt. Want, onderstel, dat iemand het geloof aan spoken object maakt van wetenschappelijk onderzoek, daardoor wordt nu dat spokengeloof toch nog geen wetenschap. Om in den cyclus der wetenschappen te worden opgenomen en een eigen plaats te hebben, is het niet genoeg, dat de theologie, zoo in enger als ruimer zin, wetenschappelijk behandeld wordt; maar zij moet een zelfstandige wetenschap wezen; het object van haar onderzoek moet, ik zeg niet gekend zijn, want in iedere wetenschap geldt nog het: wij kennen ten deele, maar toch door dieper gaand onderzoek gekend kunnen worden. Door de strenge scheiding van weten en gelooven, welke Professor Doedes voorstaat, wordt niet slechts de theologie in engeren zin, maar ook in ruimeren zin van haar wetenschappelijk karakter beroofd, houdt ze op eene zelfstandige wetenschap te wezen, en zou ze er toe moeten komen, om òf in eene faculteit van godsdienstwetenschap over te gaan, òf bij de andere faculteiten zich te laten indeelen.

De strenge scheiding van weten en gelooven is dus verre van onschuldig en kan door den Christelijken godgeleerde niet worden aanvaard. De Hoogleeraar Doedes heeft ze dan ook niet ten einde toe volgehouden, noch in al haar consequentiën toegepast. Als hij in zijne *Inleiding tot de leer van God* telkens zegt, dat de laatste grond van het gelooven ligt op het gebied van het weten, en in zijne *Encyclopaedie* de Godsleer in den kring der theologische wetenschappen ook daarmede rechtvaardigt, dat alle grond van het geloof aan God op het gebied van het weten is te vinden, dan is die scheiding van gelooven en weten feitelijk prijsgegeven. Het duidelijkst komt dit uit in het tweede deel (bl. 77 vlg.) van zijne *leer van God.* De titel van dat tweede deel luidt: Het geloof aan God door de wetenschap gerechtvaardigd. Wat wil dat nu zeggen? Niet dat gerechtvaardigd moet worden, dat *wij* aan God gelooven, want dat is een feit. Maar dat wij *terecht* aan God gelooven, dat ons geloof aan God geen „niets beteekenende meening of ongegronde onderstelling" is; met andere woorden dit moet gerechtvaardigd worden, dat God bestaat. Professor Pierson had dus volkomen gelijk, als hij in zijn: *Ter Uitvaart* opmerkt, dat de titel van het tweede deel moest heeten: De hypothese van Gods be-

staan gerechtvaardigd. Door de wetenschap, spreekt vanzelf, want met eene hypothese staan we reeds op het gebied der wetenschap.

In de hypothese nu geven geloof en wetenschap elkander de hand. Uit het geloof gaat het door hypothesen heen steeds meer tot weten. Professor Doedes beweert terecht: wij weten niet, dat God bestaat, bewijzen zijn er niet voor, wij gelooven het. Maar onjuist is de conclusie, dat de theologie (in engeren zin) daarom nu ook geen wetenschap is. Want wij noemen nooit alleen datgene wetenschap, wat objectief zeker gekend, geweten wordt, wat voor elk vaststaat, wat zuiver „science exacte" is. Ook al is er thans onder de Moralisten nog zoo veel verschil van opvatting, en al druischen de verschillende moraalsystemen vlak tegen elkaar in, toch blijft de ethiek eene wetenschap. [1]) Stel, dat er in de theologie, met betrekking tot de geestelijke wereld, nog niet het minste vaststaande resultaat was verkregen, dan nog zou de theologie eene wetenschap heeten mogen, zoolang de hypothesen, die zij stelt, niet alle door de onderzoekingen van natuur, geschiedenis enz. als volkomen onhoudbaar zijn tentoongesteld. Juist doordat zij hypothesen stelt, die ter verklaring van mij nog onverklaarde verschijnselen moeten dienen, is zij eene wetenschap. Zoolang er zulke verschijnselen op geestelijk gebied zijn, met andere woorden, zoolang er nog eene Gemeente van Jezus Christus is op aarde, die door het geloof die geestelijke wereld aanschouwt en erkent, zoolang is de Christelijke theologie eene wetenschap en heeft zij aanspraak op eene zelfstandige plaats. God — Hij is de Hypothese aller Hypothesen. Voor wie gelooft is het volkomen zeker dat Hij bestaat. Want dat is juist het karakter des geloofs, dat het God stelt, zonder Hem gezien te hebben: dat stellen van God is nu in de wetenschap een hypothese, die door verder onderzoek altijd meer gerechtvaardigd moet worden. Maar geloof wacht niet op bewijzen en hangt er niet van af; het ziet het einde der dingen, het is eene „Ahnung" van wat eens blijken zal waar te zijn, en stelt God, ondanks al wat er tegen ingebracht wordt. Dat is het „e pur si muove" des geloofs. De wetenschap noemt dat dikwerf ongerijmd. Maar het geloof zegt altijd weer: toch is Hij er, onderzoekt maar verder en dieper, eindelijk zult gij Hem vinden en zien, dat God de Hypothese is, waarop alle dingen rusten en zonder welke er ten slotte niets kan worden verklaard.

[1]) De verklaring van het verschijnsel, dat er over God zoo groot verschil van gevoelen bestaat, behoeft dus met Professor Doedes (Inleiding, bl. 22—24) nog niet daarin gezocht te worden, dat wij alleen aan God gelooven en niets aangaande Hem weten.

HET GEWETEN.

Indien wij ons voornemen, thans over het geweten te handelen, verhelen wij ons de moeilijkheid van dit onderwerp niet.

Wij allen weten bij ervaring, wat wij met het geweten bedoelen: ieder onzer kent die gedachten in ons, die ons aanklagen, of ook verontschuldigen. En toch, hoewel niemand haast in de practijk des levens in de beteekenis van het geweten zich vergist, toch is de leer van het geweten nog verre van vastgesteld, en is het wetenschappelijk moeilijk te bepalen, wat wij onder het geweten hebben te verstaan.

De vragen, wat het geweten is, of het een afzonderlijk vermogen is in den mensch, dan of het slechts eene werkzaamheid van een onzer vermogens aanduidt; of het een eigen inhoud heeft al dan niet; of en welke plaats er aan toekomt in het zedelijk leven en in de ethiek: deze en zooveel andere vragen worden telkens op verschillende wijze beantwoord.

Er is zelfs zoo weinig overeenstemming in het gebruik van den term geweten, dat de geleerde en diepzinnige Rothe, in de tweede uitgave van zijne *Theologische Ethik*, zich genoodzaakt meende te zien, dien term uit de wetenschap te verwijderen en door andere meer bepaalde te vervangen. [1])

Er zullen er zeker niet velen zijn, die hierin met Rothe medegaan, en dezen bekenden term prijsgevende, een anderen kiezen, die aan het leven vreemd is, en dus den afstand tusschen de wetenschap en het leven nog grooter maakt. Het komt er maar op aan, om wel te onderscheiden.

Om met het woord te beginnen, de etymologische beteekenis, die wel niet beslissen mag, maar toch veel licht kan verschaffen, is duidelijk en in vele talen dezelfde. Het voorvoegsel *ge* beteekent evenals in

[1]) *Theol. Ethik*, II, § 177.

gedenken, geheugen enz.: samen, mede. De grondbeteekenis van het Hollandsche (Duitsche), Grieksche (*suneidèsis*), Latijnsche (Fransche, Engelsche), is dus dezelfde en duidt aan een medeweten en wel met iemand. De vraag is, met wien? Hetzij met God, zooals men dikwerf gezegd heeft, hoewel het woord dit niet aanwijst; òf met een ander, die met ons oor- en ooggetuige was, òf met zichzelven, zoodat men iets kent en weet bij eigen ervaring. Op zichzelf heeft het woord geweten nog geen ethische beteekenis. Er wordt alleen een medeweten door aangeduid. Eerst doordat het spraakgebruik dat woord alleen begon toe te passen op het medeweten met onszelven aangaande onzen zedelijken toestand, en daardoor een oordeelen over zichzelven in dien term opnam, kreeg het woord geweten die zedelijke beteekenis, welke wij er thans aan toekennen. In het Fransch heeft „conscience" nog de ruimere beteekenis van bewustzijn, en is „conscience morale" eerst datgene wat bij ons eenvoudig geweten heet. De ethische beteekenis van het woord is dus een gewordene en heeft eene geschiedenis. Met korte trekken willen wij die aangeven [1]).

Bij de Grieken komen de beide termen *suneidos* en *suneidèsis* in de oudste litteratuur niet voor. Men vergete echter niet, dat daaruit niet mag worden opgemaakt, dat ook de zaak zelve onbekend was. Ook al ontbreekt de term, er zijn sporen genoeg van, dat het zedelijk bewustzijn ook aan de Grieken niet ontbrak. Bij Homerus reeds is er telkens sprake van een vreezen en vereeren der goden, die het gepleegde kwaad wreken en straffen. De Erinyen zijn „de personificatie van het gevoel van grievende krenking en smartelijke verontwaardiging, opgewekt door de moedwillige vertreding van heilige rechten."

Toch is het opmerkelijk, dat de term geweten, die zeker veel langer in het spraakgebruik inheemsch was dan door ons kan worden aangetoond, in de wetenschappelijke taal en behandeling niet werd opgenomen. Zelfs bij Socrates, Plato, Aristoteles zoeken wij dien term tevergeefs. Dit feit is misschien daaruit te verklaren, dat de Grieksche Ethiek onverbrekelijk samenhangt met den staat en in die objectieve macht, niet in het subjectief en individueel geweten, norma en maatstaf vindt van het zedelijk leven. Bovendien werd door de drie bovengenoemde wijsgeeren de moraal intellectualistiseh opgevat en aan het verstand de maatstaf ontleend, die het kwade en goede beoordeelde. Eerst toen het Staatsleven in Griekenland zijne beteekenis verloor, en het individualisme toenam, werd de term geweten steeds meer opgenomen in de

[1]) Verg. Kähler, *Das Gewissen. Die Entwicklung seiner Namen und seines Begriffs.* 1. *Hälfte, Alterthum und neues Testament*, Halle 1878.

wetenschap van het zedelijk leven. Zoo treffen wij hem dan ook pas in de latere wijsgeerige litteratuur aan, bij Dionysius Halicarnassus (± 30 v. Chr.). Diodorus Siculus (onder Augustus), Plutarchus (50—120 n. Chr.) en vooral bij de Hellenisten.

Terwijl het geweten bij de Grieken zijn inhoud vooral ontleende aan het bewustzijn van de perken, door de goden aan de menschen gesteld (*hubris*), werd het bij de Romeinen vooral bepaald door het gevoel van waardigheid, deugd en eer, dat hun als aangeboren was. Het geweten droeg bij de Romeinen dan ook een geheel ander karakter, en betoonde zich eene macht, die ontzien en gevreesd werd. Het ernstig en deftig karakter van den Romein, het hem eigen gevoel voor recht en billijkheid was een aanknoopingspunt voor de hooge beteekenis en den ernst van het geweten.

De term geweten was bij hen dan ook dagelijks en gewoon. Cicero spreekt van de „magna vis conscientiæ" en van haar „grave pondus": hij houdt het voor allen menschen aangeboren en van nature eigen, en gelooft dat met het wegvallen van het geweten alles ineenstorten zou (*de nat. deor.* 3 : 35, *de legib.* 14).

Het bekende spreekwoord: *conscientia mille testes* bewijst hoe het geweten bij het Romeinsche volk als eene zedelijke macht in het leven werd beschouwd. Het zedelijke had bij hen een zelfstandig karakter en gebied, en ging bij hen niet als bij de Grieken in het æsthetische onder. Bekend is het Horatiaansche *hic murus aheneus esto, nil conscire sibi, nulla pallescere culpa* (*Epist* I, 1. 60). Nog grooter beteekenis heeft het geweten bij Seneca (*Epist* 41. 43, 97.), terwijl de aangrijpende schilderingen van het booze geweten bij Juvenalis (Sat. 13 : 1) en Persius (Sat 3 : 35) van algemeene bekendheid zijn.

Tot het Oude Testament overgaande, treft het ons al terstond dat de Israëliet geen afzonderlijk woord bezit ter aanduiding van wat wij geweten noemen. In Prediker 10 : 20 is het Hebreeuwsch *madda'* blijkens het parallelisme in de Septuaginta ten onrechte door geweten vertaald. De term moge echter in het Oude Testament ontbreken, de zaak ontbreekt er niet. Reeds op een der eerste bladzijden der Heilige Schrift, in de geschiedenis van den val (Genesis 3) komt het geweten voor en wordt het ontstaan er van verklaard. Vóór den val had de mensch geen geweten, althans niet in dien zin, waarin wij thans van geweten spreken. Zelfbewustzijn en Godsbewustzijn vielen toen samen. Er was toen geene stem in den mensch, die als 't ware tegenover hem stond en hem aanklagen kon. De mogelijkheid van het geweten is dus identisch met de mogelijkheid der zonde. De zonde is grond van het

bestaan en de werkzaamheid des gewetens. Want het geweten is niet bewustzijn van goed, maar van verkeerd gehandeld te hebben, is dus allereerst negatief, onderstelt de zonde. Terstond na de overtreding van Gods gebod openbaart zich het geweten dan ook daarin, dat Adam en Eva de oogen geopend worden, en dat zij uit schaamte en vrees zich trachten te verbergen voor God. Het geweten is dus een „Symptom der Erkrankung", het uiteenvallen van ons Godsbewustzijn en ons zelfbewustzijn; het is de kennis van onzen gevallen zedelijken toestand. [1])

In dien zin komt het geweten nu ook verder in het Oude Testament voor. De zedelijke beoordeeling van onzen toestand en van onze daden, welke wij door het geweten aanduiden, wordt door den Hebreër toegeschreven aan *het hart*. Hij verstaat daaronder dat gebied in den mensch, waar het zelfbewustzijn plaats grijpt, waar de mensch tot zichzelven inkeert. Het hart is dus bij den Israëliet de kern en het wezen onzer persoonlijkheid, het centraalleven, de zetel van geheel het geestelijk leven des menschen en omvat dus meer dan wat wij onder geweten verstaan. De zedelijke beoordeeling van onze daden is ééne der werkzaamheden van het hart. Ruimer zin heeft het woord hart b.v. in Jozua 14 : 7, waar Luther het wel door „Gewissen" vertaalt, maar waar het toch zooveel beteekent als: naar mijn beste weten. Dat *hart* echter dikwerf niets anders is dan *geweten*, zien wij duidelijk in 1 Kon. 2 : 44 waar David tot Simei zegt: gij kent het kwaad, dat *uw hart* weet, dat gij aan David gedaan hebt; in 1 Sam. 24 : 6; 2 Sam. 24 : 10 vergelijk 1 Sam. 25 : 31, waar Davids hart hem sloeg over het bedreven kwaad. Zoo is het hart dus de kenner en de beoordeelaar van het kwaad, dat wij gepleegd hebben 1 Kon. 8 : 38, 47; Pred. 7 : 22 vergelijk Genesis 42 : 21. In de tafelen des harten wordt de wet des Heeren geschreven Jerem. 17 : 1; 31 : 32 vergelijk 20 : 9. Belangrijk vooral is Job 27 : 4—6; waar Job zijne onschuld betuigt en vers 6*b* uitspreekt: mijn hart verwijt mij niets een mijner dagen (mijn leven lang). En verder komen hierbij in aanmerking al die plaatsen, waar Israëls vromen hunne onschuld betuigen of de diepte van hun schuldbewustzijn blootleggen (Psalm 17 : 1, 3; 18 : 21 verv. Psalm 6; 38; 32 : 4, 5; 51; Job 15 : 20 verv. Spreuk. 28 : 1; Deut. 28, 29).

Nog ruimer en belangrijker dan in het Oude, is de plaats, welke het geweten inneemt in de Boeken des Nieuwen Testaments. Toch is het een opmerkelijk en voor hen, die in Jezus niets meer dan een zede-

[1]) Zie het art. *Gewissen* van Schenkel in Herzog, *Real Encyclopaedie* en Vilmar, *Theologische Moral*, S. 65—115.

leeraar zien, bijna onverklaarbaar verschijnsel, dat in de vier Evangeliën het woord geweten niet voorkomt en Jezus zich nergens op het geweten beroept, of daarover spreekt. De eenige plaats, waar in de Evangeliën van het geweten sprake is, is Joh. 8 : 9 — eene plaats, die kritisch verdacht is, weinig belangrijks en slechts eene opmerking van den schrijver bevat. Toch volgt daaruit niet, dat Jezus het geweten in zijne beteekenis en waarde ontkent: immers handhaaft en onderstelt Hij altijd de zedelijke bewustheid des menschen en de vatbaarheid der bekeering. Maar wel blijkt er uit, dat Jezus, die zelf altijd den wil zijns Vaders volbracht, en zelf nimmer de veroordeelende en beschuldigende stem des gewetens in zijn binnenste vernam, niet die plaats aan het geweten aanwijst, welke er thans door velen in 't gebied des zedelijken levens aan toegekend wordt.

Voor de Nieuw-Testamentische leer van het geweten komt vooral Paulus in aanmerking. Evenals in het Oude Testament is ook bij Paulus het *hart* de zetel van de oorspronkelijke Godskennis, Rom. 1 : 21. Belangrijk vooral is Rom. 2 : 15, waar Paulus van de Heidenen zegt, dat zij door hunne daden toonen, dat het werk der wet in hunne harten geschreven is. Immers door van nature de dingen te doen, die der wet zijn, bewijzen zij, dat het door de positieve wet geboden werk als een van God geboden werk, als zedelijke verplichting, ook in hun hart geschreven staat. Met die daden nu, die het bestaan van eene wet in hun hart bewijzen, met die daden stemt ook hun zedelijk bewustzijn, hun geweten, overeen, zoowel hun eigen persoonlijk geweten, als de publieke conscientie, die in de onder malkander beschuldigende of ontschuldigende gedachten zich uitspreekt. Volgens Paulus is het geweten dus niet de wet zelve; ook bevat het deze wet niet in zich, want de wet is immers geschreven in het hart. Maar het geweten legt met de daden aangaande het bestaan dier wet in 't hart getuigenis af, eene getuigenis, die tegelijk in de gedachten een oordeel uitspreekt, of de wet geschonden is of niet. [1])

Het woord *suneidèsis* heeft echter bij Paulus en bij de overige N. Testamentische schrijvers niet alleen dien engen zin, waarin wij van geweten spreken, maar ook de ruimere beteekenis van bewustheid,

[1]) Vergelijk op deze plaats de Commentaren van Meyer, Philippi, Lange e. a. Verder Weiss, *Biblische Theologie des N. Testaments 3e Auflage, Berlin* 1880, S. 253, 254. Vilmar, *Theologische Moral*, S. 55. 77—79, 95. Ook vestig ik de aandacht op de eigenaardige verklaring van Harless, *Christliche Ethik 7te Auflage*, 1875 S. 69, 70, die onder „het werk der wet" verstaat niet „das Thun, durch welches Gottes Gesetz vollzogen wird," maar de oordeelende en richtende eigenschap der wet.

kennis. Zoo in 2 Cor. 4 : 2; 5 : 11; 1 Cor. 8 : 7; Hebr. 10 : 2; 1 Petr. 2 : 19; in de laatste drie plaatsen komt het zelfs voor met een object, waaraan en waardoor het gebonden is. Zoo misschien ook Rom. 13 : 5. In Rom. 2 : 15; 9 : 1; 2 Cor. 1 : 12; Hebr. 13 : 18; Hand. 23 : 1; 24 : 16; 2 Tim. 1 : 3 is het niet slechts eene zekere bewustheid, maar legt het tegelijk eene getuigenis af aangaande onze daden.

Hoe groote waarde er nu blijkens deze plaatsen aan de getuigenis van het geweten wordt toegekend, toch is het geweten niet onfeilbaar en onveranderlijk. Wel blijft de wil van God altijd dezelfde, maar het geweten, waardoor het subject aan dien wil gebonden is, verandert in getuigenis en oordeel, naarmate de kennis en ontwikkeling is van een individu of van een volk. Zoo spreekt Paulus 1 Cor. 8 : 7 van een geweten des afgods, dat is „met een geweten, hetwelk gevoelt dat de afgod wat is en macht heeft, om de spijs te bezoedelen" (kantteekening). Zoo voelden sommige Joodsche Christenen zich nog door hun geweten verplicht, om de Mozaïsche wet te onderhouden. Het geweten kan zelfs slecht, bevlekt, ergerlijk wezen, en moet dus ook gereinigd worden door het bloed van Christus (Hebr. 9 : 14; 10 : 2, 22). En zelfs bij hen, die reeds Christenen zijn, blijft het geweten nog dikwerf gebonden aan iets, dat op zichzelf niet verboden is, en verkeert het soms nog lang in onontwikkelden, zwakken toestand.[1]) Leerrijk hiervoor zijn de hoofdstukken 1 Cor. 8 en 10 en Rom. 14, waar Paulus leert, dat elks geweten wel voor hemzelf bindend is, maar niet voor anderen. De Apostel erkent daarmede de individualiteit van het geweten, hoewel hij het den sterkeren broeder als eisch voorhoudt, om geen ergernis te geven aan den zwakkeren, voor wien toch Christus ook gestorven is. Voor elk, sterk of zwak, geldt, dat al wat uit het geloof (uit de vaste verzekerdheid, dat hetgeen wij doen, goed is) niet is, zonde is. De waarheid van het omgekeerde volgt hier natuurlijk volstrekt nog niet uit.

Goed en rein is het geweten, dat gewasschen is in het bloed van Christus, geheiligd is door het geloof en in hetwelk de Heilige Geest zelf getuigenis aflegt (1 Tim. 1 : 19; 3 : 9; 1 Petr. 2 : 19; Rom. 9 : 1). Goed is dus alleen het Christelijk geweten, dat zich alleen, maar dan ook geheel en ten nauwste verbonden gevoelt aan den Goddelijken wil, die uit de Openbaring ons kenbaar is. Er is dus onderscheid tusschen het geweten van den bekeerde en den onbekeerde. Ook dat van den eerste kan nog zwak zijn en bevlekt en onrein. Maar het is toch aan-

[1]) Vergelijk Ernesti, *Die Ethik des Apostels Paulus. 3te Auflage, Göttingen*, 1880, S. 23.

vankelijk gereinigd en bij hem geloofsbewustzijn geworden. De werkzaamheid van het geweten blijft altijd dezelfde. Het is altijd veroordeelend van aard, het is de bewustheid verkeerd gehandeld te hebben. Johannes de Apostel leert ons (1 Joh. 3 : 19—24) dat het hart (in Oud-Testamentischen zin = geweten) niets anders kan dan veroordeelen; het kent geen vergeving uit zichzelf; maar nu bestaat het Christelijk geweten hierin, dat het ons niet slechts veroordeelt, maar ook ons heenwijst naar de vergeving der zonden in Christus. Broeders, zoo ons hart ons veroordeelt, God is meerder dan ons hart en Hij kent alle dingen.

Zoo bevat dus het Oude zoowel als het Nieuwe Testament verscheidene uitspraken, die voor eene leer van het Geweten van het uiterste belang zijn, en eene constructie van die leer kunnen uitlokken. Toch duurde het lang, eer in de Christelijke kerk het geweten afzonderlijk behandeld werd. Slechts enkele uitspraken komen hier en daar bij de Kerkvaders, bij Clemens Alexandrinus, Origenes, vooral echter bij Chrysostomus in zijne Homilieen [1]) voor. In de Middeleeuwen kwam in de Casuistiek en de Scholastiek het geweten wel dikwerf ter sprake, maar zonder dat men het rechte begrip en de ware beteekenis van het geweten inzag. Met de Hervorming kwam ook hierin eene gunstige verandering.

Zelve eene zedelijke, eene geloofsdaad, had de Hervorming een machtigen invloed op het zedelijk leven. Alle Hervormers handhaafden de zedelijke bewustheid des menschen. Vooral door de Gereformeerden werd op het geweten nadruk gelegd. Het kwam bij hen ter sprake in hunne natuurlijke Godgeleerdheid, bij de bespreking van de „kleine overblijfselen" van het Beeld Gods; in de Casuistiek (casus conscientiæ), die ook op Protestantschen bodem zich ontwikkelde en in de Ethiek, welke het eerst door den Gereformeerden Theoloog Danaeus (1577) afzonderlijk behandeld werd.

In den nieuweren tijd is het geweten vooral ter sprake gekomen door Kant, die zoo streng mogelijk de autonomie uitsprak van den zedelijken mensch, aan het geweten eene formeele onfeilbaarheid toekende, en er eene uitspraak Gods in zag, die volstrekt verbindend was. De veelvuldige behandeling, die sedert aan het geweten is te beurt gevallen, hangt samen met den machtigen omkeer, die er sedert de vorige eeuw in het leven en het bewustzijn der volken heeft plaats gegrepen. Wars van alle philosophische, metaphysische en theologische vragen, heeft men thans bijna uitsluitend op de anthropologische kwesties het oog gericht.

[1]) Zie de plaatsen bij *Suicerus, Thesaurus Ecclesiasticus, sub voce suneidos.*

De leer van het geweten nu behoort te huis in de anthropologie. Welke de licht-, maar ook welke de schaduwzijde dezer nieuwere beschouwing is, zullen wij misschien later nog wel eens gelegenheid hebben, nader aan te toonen.

Het probleem van het geweten wordt thans vooral moeielijk gemaakt door de aanhangers der Evolutieleer. Terwijl dezen het geweten beschouwen als iets, dat volstrekt niet oorspronkelijk is in den mensch, maar langs volkomen natuurlijken weg zich ontwikkeld heeft, zien anderen daarin het godsdienstig-zedelijk orgaan des menschen bij uitnemendheid, den oorsprong en het beginsel van alle zedelijk en godsdienstig leven. De meeningen loopen dus verre uiteen en de litteratuur over het geweten is tot eene bijna onnoembare aangegroeid. [1])

Thans hopen wij nategaan, wat het geweten is en welke plaats er aan toekomt in het zedelijk leven, naar de leer der Schrift en die der ervaring.

* * *

Wij zeiden, dat de leer van het geweten thans vooral te rekenen had met de beschouwingen, die door de aanhangers van het stelsel van Darwin over den mensch in het algemeen, en zeer bepaald over diens zedelijke bewustheid in het midden gebracht worden. Immers, het Darwinisme, de afstamming des menschen van de dieren leerend, kan niet tevreden zijn, voordat het ook op het geestelijk wezen van den mensch van toepassing blijkt, en aangetoond heeft, dat ook dat geestelijk wezen moet en kan worden verklaard uit de wisseling van de stof. Tegenover hen, die dus juist in het geestelijk wezen, met name in het geweten het specifiek menschelijke zien, datgene wat den mensch van alle andere wezens onderscheidt, komt het dus voor de Darwinisten hierop aan, om de idee der ontwikkeling, der Evolutie, ook op het geestelijk leven des menschen toe te passen, en deze toepassing wetenschappelijk te rechtvaardigen. Dit is dan ook reeds door verschillende verdedigers van het stelsel van Darwin, vooral door de beide Engelsche wijsgeeren Alexander Bain en Herbert Spencer, beproefd. Volgens hen kan het geweten niet iets specifiek menschelijks, niet een bijzonder vermogen, noch een enkelvoudig verschijnsel wezen;

[1]) Voor de litteratuur zie men het art. *Gewissen* in Herzog, *Real Enc.*; Doedes, *De Leer van God* p. 85—96, en vooral de rijke opgave in de onlangs verschenen *dritte Auflage* van Ernesti, *Die Ethik des Apostels Paulus* S. 22, 23.

dan immers bleef het geweten onverklaard en de evolutie zou hier niet gelden. Het moet volgens het Darwinisme een verschijnsel wezen, dat aanwezig in den mensch, toch hem alleen niet toekomt, maar uit verschillende bestanddeelen saamgesteld, in zijne factoren kan worden opgelost, terwijl van die verschillende factoren analogieën in de dieren moeten kunnen aangewezen worden.

Zoo trachten sommigen het geweten te verklaren uit het gevoel van lust en onlust, aangenaam en onaangenaam, waarbij het ethische dus uit het æsthetische, het goede uit het schoone wordt afgeleid. Anderen meenen, dat het geweten samengesteld is en zich allengs gevormd heeft uit het leven onder eene autoriteit in eene maatschappij, welke tot zekere daden dwong en die als norma aan den individu oplegde, uit de vrees voor straf en verschillende andere gemoedsaandoeningen, als ijdelheid, medelijden enz., welke tot het doen van deze of gene daden aanspoorden en allengs door de gewoonte zulke daden als goed en andere, die er meê in strijd waren, als kwaad deden beschouwen. Volgens Darwin zelf is het zedelijk bewustzijn te verklaren uit den invloed, dien de sociale instincten, door het leven in eene maatschappij in ons ontstaande, langzamerhand verkregen over de egoistische neigingen, welke alleen naar bevrediging van den individu ten koste desnoods van het algemeen streefden.

Maar hoe ook voorgesteld, in al deze verklaringen blijft het geweten toch een product van de omstandigheden. Waren deze anders geweest, dan had het geweten zelf een anderen inhoud verkregen. Alle plichten zijn toevallig. Dat dit goed en dat kwaad is, is niet redelijk en noodwendig zoo, maar een gevolg van toestanden en omstandigheden, die op zichzelf ook wederom toevallig waren, of, wil men, noodwendig zoo moesten wezen, wijl de wetten der natuur het geboden, want toeval en noodlot liggen hier vlak naast elkaâr, en maken weinig verschil. Heel de moraal is en blijft in één woord conventioneel.

Nu is het waar en moet terstond worden toegegeven, dat er in het empirisch geweten, zooals wij het uit de dagelijksche ervaring en waarneming kennen, veel toevalligs is, dat er vele elementen in zijn, die volstrekt niet vanzelf er toe behooren, maar door verschillende omstandigheden, opvoeding, stand, beroep enz. er in gekomen zijn, en nu met het geweten als het ware zijn saamgegroeid. De inhoud van ons geweten is grootendeels van buiten af ontleend en verschilt dus bij de verschillende volken hemelsbreed. Ieder kent daar voorbeelden van. Wat bij het eene volk als ten hoogste zedelijk en prijzenswaard geldt, wordt door het andere als diep onzedelijk afgekeurd, zoodat Pascal reeds zeide: „vérité en deçà des Pyrenées, erreur au delà." In Babylon

werd de prostitutie, niet in het dagelijksch leven, maar bij gelegenheid van sommige godsdienstige feesten, en dus door den godsdienst gewijd, als eene hoogst lofwaardige daad beschouwd. De Joden achten het aansteken van vuur op den Sabbatdag ongeoorloofd en door hun geweten verboden. Zelfs onder hen, die eenzelfden godsdienst zijn toegedaan en in de moraal overeenstemmen, is er nog veel verschil op te merken. De een wandelt des Zondags zonder er eenig verwijt over te gevoelen; de ander zou dit niet zonder zelfbeschuldiging kunnen doen. Altemaal voorbeelden, die door elk, zelfs uit de naaste omgeving, kunnen vermeerderd worden. Het geweten des eenen is eng en is dikwerf nog aan een „afgod" gebonden; dat van den anderen is ruim, bij hem kan — zooals men zegt — schier alles er op door.

Zoo valt het dus niet te ontkennen, dat er in het geweten vele toevallige elementen zijn opgenomen, en dat zijn inhoud grootendeels van buiten af is gevormd. Grootendeels, maar ook geheel? Heeft het geweten geheel geen inhoud, zelfs geen vagen, algemeenen? Is het geheel ledig, enkel eene „tabula rasa," waarop geschreven kan worden, wat geboorte, opvoeding, omgeving maar wil? Velen geven daarop nog een ontkennend antwoord en zeggen, dat het geweten wel eenigen algemeenen inhoud, b. v. het „Suum cuique" heeft. Bij groot verschil is er immers ook onder de verschillendste volken eenige overeenstemming op te merken. Paulus zegt, dat de Heidenen, de wet niet hebbende, van nature de dingen doen, die der wet zijn, en dus zichzelven eene wet zijn. En duidelijk is, dat wij van het geweten niet maken kunnen, wat wij willen, maar dat het dikwijls zich tegen iets, dat wij er in zouden willen opnemen, verzet. Als ethisch orgaan des menschen heeft het met het ethische verwantschap, gelijk ons oog het orgaan is, om het licht te aanschouwen. Toch is het zeer moeielijk aan te wijzen, welke plichten nu bepaald noodwendige uitspraken van het geweten zijn, a priori meegebracht en niet van buiten ontvangen. Het komt mij zelfs voor, dat daartoe terug te willen gaan, en na afrekening aller verschillen een geweten te willen overhouden met een zekeren hoofdregel, of een paar plichten tot inhoud, al zeer onhistorisch is, ter kwader ure aan het „retournons à la nature" van Rousseau herinnert, en ten slotte blijken zou eene onmogelijkheid te wezen. Wij kennen het geweten altijd slechts in concreto, zooals het in huisgezin, staat, maatschappij, door godsdienst, kunst, wetenschap, door al de zedelijke machten van een volk historisch is gevormd.

Maar, hoe dit ook zij, dit is onwedersprekelijk en toont zich altijd en overal, dat het geweten bestaat. Zoo diep zonk niemand in de zonde weg, of het geweten laat zijne stem nog hooren. Absoluut gewetenloos

is geen mensch, is Satan en zijne Engelen alleen. *Wat* goed en *wat* kwaad is, daarover heerscht het grootst mogelijk verschil. *Dat* er goed en kwaad is, dat beiden niet hetzelfde zijn, zooals de Materialisten ons thans willen doen gelooven, is eene kennis, die ieder mensch is aangeboren. Het bewustzijn van plicht, van iets, dat onvoorwaardelijk gehoorzaamheid eischt, is elk menschenkind ingeplant. De ervaring leert ons alleen, *dat* iets is; maar *waarom* iets is, of het goed of kwaad, schoon of leelijk, waar of onwaar is, dat leert ons de ervaring niet. En toch zijn we daarmede niet tevreden, wij constateeren niet alleen, wij critiseeren ook en spreken ons oordeel telkens uit. Dat kunnen wij niet laten, wij moeten altijd waardeeren, goed of afkeuren, hoog of laag schatten. Niets is er, waarbij de mensch met het constateeren alleen zich voldaan acht, en ook niet naar het redelijke en noodwendige er van vraagt. Nu leert het Positivisme van A. Comte wel, dat de wetenschap al die waardeeringsoordeelen moet laten varen en met het constateeren der feiten zich moet tevreden stellen. Maar dat is eene illusie en heft de wetenschap zelve op. De mensch brengt zijne rede en zijn geweten ook in de wetenschap mede en vraagt naar het waarom en het hoe.

De categorieën van goed en kwaad, en zoo ook van waar en onwaar, schoon en leelijk, recht en onrecht, krijgt de mensch dus niet van buiten, maar heeft hij a priori, brengt hij van te voren mede. Het is er even mee gesteld als met de logische categorieën. In het denken zelf openbaren zich allengs de wetten van het denken. Hoe meer wij denken, des te beter leeren wij, hoe en waarom we juist zóó en niet anders moeten denken. Zoo ook komt het bewustzijn van goed en kwaad allengs in het doen van goed en kwaad te voorschijn. Wanneer de mensch nu niet gevallen ware, dan had hij het verkeerd denken en het verkeerd handelen niet bij ervaring, maar hoogstens als verbod, als grens van het goed denken en het goed handelen, leeren kennen. Dan was hij, door altijd naar den innerlijken drang zijner natuur goed te handelen, ook altijd dieper in de kennis van het wezen van dat goede, d. i. van God zelven, ingedrongen. Maar nu leert hij het kwade kennen bij eigen smartelijke ervaring. Het kwade kwam den mensch tot bewustzijn, toen hij kwaad gedaan had. En wijl hij nu noch goed noch kwaad alleen deed, maar beide altijd in al zijn daden en woorden verbonden en als 't ware dooreengestrengeld waren, zoo leerde hij noch het een noch het ander zuiver kennen, en paste hij de categorie van goed en kwaad hoogst onzuiver en altijd overeenkomstig den door de maatschappij hem gegeven maatstaf toe.

Het geweten openbaart zich dus na de daad. Elk bewustzijn onder-

stelt een zijn, en dus onderstelt ook het zedelijk bewustzijn een zijn, een zedelijken toestand. Is die toestand nu normaal, d. w. z. zooals hij naar de gegeven zedelijke begrippen moest wezen, dan zwijgt het geweten, en verschaft het ons kalmte, een bewustzijn van wel gehandeld te hebben en dus, als gevolg, een aangenaam, bevredigend gevoel. Indien die toestand echter met den maatstaf des gewetens niet overeenkomt, dan wreekt het zich, beschuldigt ons, straft ons met wroeging en schuldbewustzijn.

Zoo openbaart zich het geweten en spreekt zijn oordeel uit, onafhankelijk van onzen wil, buiten ons toedoen, dikwijls zelfs in weerwil van al onze pogingen, om zijne stem tot zwijgen te brengen. Al gelukt dat soms, toch verheft het zijne stem telkens weer; zóó sterk, en heftig dikwerf, dat het den misdadiger tot bekentenis zijner verborgen misdaad drijft en hem in zelfmoord, als Judas, heil doet zoeken en troost. Vooral Shakespeare, de dichter des gewetens, teekent ons b. v. in Macbeth en Richard III de macht der conscientie met aangrijpende waarheid.

Maar indien dan het geweten in het bewustzijn van goed en kwaad en in het be- of ontschuldigen onzer daden zich openbaart, wat is dat geweten dan zelf, in zijn aard en wezen, waar zetelt het in den mensch, wat is die geheimzinnige macht toch, die de categorie van goed en kwaad op al onze daden en woorden, op heel onzen toestand toepast? Is het een afzonderlijk vermogen in ons, of moet het tot een der drie zielsvermogens, denken, gevoelen en willen, gebracht worden? Ons dunkt van neen. Het geweten staat niet naast onze gedachte, gevoel of wil, en nog veel minder gaat het in een dezer drie op. Het staat boven die vermogens, heeft er autoriteit over, en legt aan elk hunner zijn maatstaf aan.

Gedachte, wil en gevoel staan ten deele in onze macht, in de macht onzer persoonlijkheid. Maar het geweten laat zich niet beheerschen en, soms tot sluimeren gebracht, ontwaakt het met des te meer kracht. Dat komt, omdat het geweten de wet onzer eigen persoonlijkheid is. Elk ding heeft zijn eigen wet; alle leven is aan wetten gebonden, die zich allengs in het leven openbaren. Het geweten is de wet van het persoonlijk leven, voor zoover dit met zijn eigen wezen en idée in strijd is. En dat dit leven van zijn eigen wet afwijken kan, is juist kenmerk, dat het een persoonlijk, een vrij leven is. Het geweten is dus de tweespalt tusschen den idealen en den empirischen mensch, tusschen wat hij zijn moet en wat hij is, tusschen ideaal en werkelijkheid. Zoo is het geweten dus geen stem, die van buiten af in ons komt, en aan ons eigen wezen vreemd is, dan ware de macht van het geweten on-

verklaarbaar. Neen, het is de wet onzer eigen persoonlijkheid, die ons aanklaagt, en dat maar niet sommige daden of woorden of voorstellingen, maar dikwerf heel ons zijn zelf, onze gansche persoonlijkheid, het geheele empirische Ik. Het is het eigen wezen des menschen, dat tegen den mensch, zooals hij werkelijk is, reageert en protesteert. Wonderlijk wezen is de mensch! Met bewustzijn, moedwillig, met voorbedachten rade zondigend en meenende, daarin juist zijne grootste vrijheid te openbaren, leert hij daardoor zijne diepe afhankelijkheid het meest kennen. Zonde is willekeur, onredelijkheid, en leidt daardoor juist niet tot wilsvrijheid, maar tot slaafsche gebondenheid. De mensch, die zondigt, misbruikt zijn wil en komt tot de ontdekking, dat hij niet doen kan wat hij wil, dat hij gebonden is aan de wet van zijn eigen persoonlijk, zedelijk wezen, en dat hij die ja wel, als persoonlijkheid, overtreden kan, maar nooit straffeloos, nooit zonder wroeging en verwijtingen.

Er blijkt dus, dat het geweten boven ons en tegenover ons staat, en eene orde handhaaft, die onvoorwaardelijk geldend, nooit straffeloos door ons kan verkracht worden. In het geweten leeren wij, dat wij niet „nostri juris", maar afhankelijk zijn van een hoogere macht. Zoo is het dus niet slechts een zedelijk, maar ook een godsdienstig bewustzijn. Het geweten is het mijne, mijn eigendom, het is het meest individueele, ja de mensch zelf in den mensch. En toch is het mijn maaksel niet, het is in mij onafhankelijk van mijn wil, het is geen product, maar veeleer factor van mijn bewustzijn. Het is de wet van mijn eigen wezen, die in het geweten mij aanklaagt, en toch staat het ver boven mij en gaat het boven mijne persoonlijkheid uit. Het is dus niet uit mijzelven te verklaren, maar wijst op eene macht boven mij, die het mij als wet mijner persoonlijkheid gegeven heeft. Het is iets absoluuts, iets onvoorwaardelijks en boven alles geldends, iets goddelijks, dat zich daarin aan mij openbaart. God zelf is de laatste factor van het geweten. Op Hem als den Wetgever wijst ook deze wet der persoonlijkheid terug. Zoo is het dus inderdaad eene stemme Gods, die in het geweten tot ons komt. Naar die goddelijke zijde, naar zijn innerlijk wezen, op zich zelf, niet zooals het empirisch in ons zich openbaart, is het geweten onfeilbaar en kan het niet dwalen. In zijn diepste kern is het geweten niet alleen een medeweten met ons zelven, maar ook met God; een bewustzijn, dat wij buiten Hem leven, dat wij, door de wet onzer eigen persoonlijkheid te overtreden, tegelijk daarmede *Zijn* heilige wet hebben geschonden.

En wijl nu het geweten de autoriteit, die het over ons heeft, van God heeft ontvangen, zijne wet daarin tot ons spreekt, die onafhankelijk is van aller menschen wil en macht, zelfs van onze eigene macht en

wil, daarom is de vrijheid des gewetens een onafwijsbare eisch. God alleen, geen mensch, wie ook, is rechter der conscientie. Haar aan het oordeel van den Staat, van de Kerk, van de wetenschap te onderwerpen, is dwingelandij, aanmatiging van een recht, dat enkel en alleen Gode toekomt, en verkrachting van wat in 's menschen persoonlijkheid het edelste, teederste en heiligste is.

Toch kan de vraag geopperd worden, of die vrijheid tot in het onbegrensde gelden moet. Is het niet mogelijk en leert de ervaring het niet, dat van het beroep op de conscientie misbruik wordt gemaakt en iets voor een gewetensbezwaar wordt uitgegeven, dat er bijna naar aller oordeel niets mede te maken heeft? Moeielijk is deze vraag voorzeker en niet met een algemeenen regel te beantwoorden. Exceptioneele gevallen eischen ook exceptioneele regels. Altijd echter moet in het oog worden gehouden, dat het beter is, tien voorgewende gewetensbezwaren te ontzien, dan één werkelijk gewetensbezwaar te bespotten. Ingrijpen in de rechten der conscientie is zich vergrijpen aan de majesteit der goddelijke wet. Gewetensdwang is vooral op Gereformeerd terrein eene dwaasheid, omdat het van ons niet afhangt te gelooven, wat we maar willen, en het de grootste wreedheid is, — om met Pictet te spreken — iemand te verplichten, om zichzelven te verdoemen, wijl niemand zalig wordt door een godsdienst, dien hij acht valsch te zijn.

Maar wel is het voor ieder plicht, om zijne conscientie te vormen, haar inhoud te zuiveren en van onware elementen te ontdoen. Het geweten is van onberekenbaar gewicht, het is een onverwinnelijke kracht in den enkele en in een geheel volk. Maar het hoogste is het niet. Het kent geene verlossing, maar schuld en verwijting en wroeging alleen. Zoo wijst het dus zelf indirect heen naar iets anders, dat het bevredigen, vormen en leiden kan. Hoogste norma voor ons leven is de Goddelijke wet, die in het geweten ons slechts dof en onhelder en als uit de verte tegenklinkt. Iets kan zonde zijn voor God, wat toch niet tegen onze conscientie is. Zoo moet dus de subjectieve regel van ons leven altoos meer in overeenstemming gebracht worden met den objectieven, in Gods openbaring ons bekend gemaakt. Christus moet altijd meer de inhoud worden van ons geweten. Hij maakt ons geweten eerst waarlijk vrij, onafhankelijk van alle uitwendige autoriteit en doet de wet onzer eigen persoonlijkheid overeenstemmen met Gods heiligen wil. Om goed te zijn, moet eene daad niet alleen in overeenstemming zijn met ons geweten, maar ook met de wet Gods; en het omgekeerde is evenzeer waar. Tusschen de conscientie en de wet Gods is een nauw verband. De zedelijke, d. i. algemeen-menschelijke wet der

tien geboden is immers niets anders dan de natuurwet, welke Adam was ingeplant. En hoewel het geweten nu dikwijls door de zonde misvormd is geworden, toch bleef het de norma van goed en kwaad en van de onvoorwaardelijke geldigheid van het goede in zich dragen, en kan het dus, door Christus allengs gelouterd, de wet Gods in zich opnemen, zich assimileeren. Daarin bewijst die wet Gods zich aan ons hart altijd meer als waarlijk Goddelijk, dat zij met 't diepst van ons wezen overeenstemt; daarin ligt het voortdurend bewijs voor de waarheid van het Christendom, dat het de diepste behoeften en uitspraken onzer conscientie bevredigt, en Christus in ons de wet onzer eigen persoonlijkheid ten volle vervult. Omdat zij dat begrepen, lieten onze Gereformeerden aan de Theologia Revelata de Theologia Naturalis voorafgaan. Natuur en Schriftuur staan niet vijandig tegenover, maar hooren bij elkaar, en zijn de eene zonder de andere, onvoltooid en incompleet.

HET RIJK GODS, HET HOOGSTE GOED. [1])

Het is ongetwijfeld bij al het treurige, waarin de theologische wetenschap heden ten dage verkeert, een verblijdend verschijnsel, dat die wetenschap, welke men met den naam van de Ethiek aanduidt, in vergelijking met vroegere tijden, zich in een ongekenden bloei mag verheugen. Zeker, ook hier is niet alles rooskleurig. De oorzaken, waaraan de Ethiek dezen bloei te danken heeft, zijn niet alle van verblijdenden aard; de wijze, waarop men de hechtste grondslagen dier wetenschap zoekt los te rukken, haar eeuwige beginselen zoekt te miskennen en te verloochenen, is verre van moedgevend. Maar dat men in het zedelijk leven belangstelt, zijn aard, beginsel en wezen zich tracht duidelijk te maken, geeft mijns inziens stof tot vreugde en dankerkentenis. Vroeger ging de Ethiek, behalve dat zij altijd schraal werd bedeeld, in de leer der deugden en der plichten op. Maar het is niet genoeg, te weten, hoe wij zelven moeten wezen — waarop de leer der deugd het antwoord geeft — om het zedelijk goede tot stand te brengen; noch ook voldoende, de plichten te kennen, de wetten, overeenkomstig welke wij dat zedelijk-goede hebben na te jagen, wij dienen ook die zedelijke goederen zelve in hun aard en wezen, in hun eenheid en onderling verband te kennen, om ze in ons en om ons te kunnen realiseeren. Nu was het Schleiermacher, de beurtelings te diep miskende en te hoog verhevene, [2]) in ieder geval de invloedrijkste theoloog onzer eeuw, die, door op dat gebrek der oudere Ethiek te wijzen en de „Güterlehre" eene vaste plaats in deze wetenschap te verzekeren, aan de Ethiek eene

[1]) Dit en de volgende artikelen over het „Rijk Gods" vormen saam eene lezing, den 3den Februari 1881 uitgesproken voor het Studentencorps „Fides Quaerit Intellectum" te Kampen.

[2]) Hoe wij van ons standpunt over Schleiermacher hebben te oordeelen, kan men aangewezen zien in een artikel over dezen theoloog door Nesselmann in *Der Beweis des Glaubens*, 1869, S. 103—115.

geheele hervorming en eene blijvende winst verschafte. Er kwam bij, dat men vroeger de tijdelijke en de eeuwige, de aardsche en de hemelsche goederen dikwerf los naast elkander plaatste, op hun onderling verband — dat een van de moeielijkste problemen is, die er bestaan — niet diep genoeg inging, menigmaal aarzelde, gene (de aardsche goederen) tot het gebied van het zedelijke te brengen en daardoor gevaar liep, om het zedelijk-goede eenzijdig spiritualistisch op te vatten.

Met die richting vormt onze Eeuw wel eene zoo scherp mogelijke tegenstelling. De schade, geleden door de lang gekoesterde hoop op eene voorgespiegelde en gretig geloofde toekomst, welke al het leed compenseeren zou, zoekt men te vergoeden door zich te baden in de genietingen van het heden. De onzichtbare, eeuwige goederen — men heeft er zoo lang te vergeefs naar gewacht; dat de tijdelijke en de zienlijke dan geven, wat ze kunnen! De wissel, zoolang reeds op den hemel getrokken, is onbetaald gebleven en van onwaarde gebleken. Men heeft zoolang al geloofd, men wil thans aanschouwen, zélf leven, zélf genieten en wijl de toekomst toch niets geeft, hoe eer hoe beter, en hoe meer hoe liever. Het zeer moeielijk verband tusschen dit en het volgend leven, tusschen aarde en hemel, het tijdelijke en het eeuwige, het zichtbare en het onzichtbare — men heeft het allereenvoudigst opgelost door te zeggen, dat de eene term er van niet bestaat. Tegenover die materialistische richting onzer Eeuw, maar met erkenning van de waarheid, welke ook die ontzachlijke dwaling staande houdt, ga ik, of ik u nog eens een blik gunnen mocht in de heerlijkheid onzes algemeenen, Christelijken geloofs, tot u spreken over het *Rijk Gods*, als *het hoogste goed*.

De keuze van dit mijn onderwerp verschaft mij al terstond dit niet geringe voordeel, dat ik daarmee sta in het hart eener echt Bijbelsche en bepaald Christelijke gedachte. Op Heidenschen bodem kon deze niet ontstaan. Alle elementen, waaruit zij samengesteld is, ontbraken daar. De waarde en de beteekenis der persoonlijkheid bleef onbekend en onbegrepen, het individuëel-persoonlijke had geen eigen doel, maar scheen enkel middel en doorgangspunt voor het geheel. Zoo ontbrak dus ook het begrip der menschheid als één verbonden organisme en kon het tot de gedachte van een rijk, waarin én de enkele én de gemeenschap hun volle wezen ontwikkelden, niet komen. Het godsdienstig zedelijk leven was bovendien ten nauwste met het politiek leven verbonden en kwam tot geen zelfstandigheid; het ethische blijft in het physische verward en als 't ware vastgebonden, komt tot geen zelfstandige heerschappij en schijnt slechts een bijzondere modus van het ééne, groote, alles omvattende natuurproces. Gelijk op den Olympus

het fatum heerscht over de goden, zoo werd op aarde de vrijheid der persoonlijkheid gebonden door den dwang der onpersoonlijke natuur. Zoo werd dus het hoogste goed op de verschillendste wijze òf individualistisch òf communistisch, òf uitsluitend zinnelijk òf abstract geestelijk opgevat; en b.v. met Aristoteles in het geluk (eudaimonia) van den enkele, of met de mannen der Stoa in het leven overeenkomstig de natuur, of met Epicurus in het geluk, en wel in den lust gesteld. En zelfs voor den „goddelijken" Plato, die zoo diepen blik sloeg in het wezen van het goede, bestond het hoogste goed in het los worden van het zinnelijke en in het zich verheffen tot het ware, zuivere, ideale zijn, door de heerschappij der philosophie te bereiken en verwerkelijkt in den Staat, waarin alles gemeen is en de individu volstrekt is onderworpen aan de macht van het geheel. In den grond kwam geen der ouden de moraal der utiliteit en der kansrekening te boven. De gedachte aan een Rijk Gods, dat èn den enkele èn de gemeenschap ten volle tot hun recht laat komen, dat inhoud en doel der wereldgeschiedenis is, en heel de aarde en alle volken omvat, zulk eene gedachte kwam in het hoofd en het hart zelfs van den uitnemendsten Heiden niet op. [1])

Anders was het in Israel. Door de openbaring was tusschen dat volk en de Heidenen rondom een „middelmuur des afscheidsels" opgetrokken op schier elk gebied. Israel was het volk van den sabbat, de Heidenen die van de week. In kunst, wetenschap, staatsvorming, in al wat behoort tot het gebied der cultuur, stond Israel bij menig Heidensch volk verre ten achter. Maar hun waren de woorden Gods toevertrouwd. Zij kenden de waarde en de beteekenis der persoonlijkheid, allereerst van God, dies ook van zijn beeld, den mensch. Daarom vatten zij ook eerst en allermeest die zijde des menschen in het oog, waarnaar hij rust in en afhangt van God; terwijl de Heidenen bovenal die zijde van 's menschen persoonlijkheid ontwikkelden, waarnaar hij staat boven en tegenover de wereld. Maar wijl in het „God dienen" alleen de „ware vrijheid" ligt, moesten de laatsten eindigen met een bankroet. Israels bestemming daarentegen lag opgesloten in den eisch, heilig te zijn als zijn God; het had de roeping, een Rijk Gods te wezen, eene theocratie te vormen, waarin Gods wil het alles regelende en besturende was. Het Rijk Gods was bij Israel ingesloten in de enge grenzen van den nationalen staat; het was geen eigen sfeer naast den Staat en de cultuur, maar er in, er een mede, al het andere beheerschend. Het was

---

[1]) Verg. Ueberweg, *Geschichte der Philosophie*, Erster Theil. *Das Alterthum*. 5te Auflage von Max Heinze, Berlin 1876.

dus particularistisch, en *moest* dat wezen, om historisch bestand te krijgen, om niet te worden vervluchtigd of bloot als idee boven de geschiedenis te zweven, om werkelijk in te gaan in de geschiedenis van het menschelijk geslacht. [1]) Eerst door dat particularistisch karaker kon het — als ik het zoo eens noemen mag — waarlijk worden eene „universal-geschichtliche Potenz."

Van den aanvang af had het Rijk Gods in Israel dan ook eene universalistische strekking.

Israels God was de God áller volkeren; de beteekenis der persoonlijkheid was bekend, de idee der eene menschheid lag daarin besloten. Van die zeer bijzondere roeping, om een Rijk Gods te vormen, was Israel zelf zich ook ten volle bewust; zoozeer, dat in het laatst van den koenen Riddertijd der Richteren de zeer ernstige vraag oprees, of het aardsche koningschap zich wel met de theocratie verdroeg. Samuel loste ze op, door het koningschap in te lijven in en tot orgaan te maken van de Godsregeering. Maar spoedig vielen beide uiteen. Het koningschap werd dikwerf instrument tot bestrijding der theocratie. En naarmate nu de nationale Staat en het Godsrijk minder in elkaar opgingen, scherper tegenover elkander kwamen te staan, maakte het Rijk Gods zich reeds in Israel meer los van al het nationale, en werd het steeds meer algemeen-menschelijk, zuiver ethisch. Toen deed zich het opmerkelijk en hartverheffend verschijnsel voor, dat eenig is in de geschiedenis van het menschelijk geslacht, dat in het kleine, van alle kanten door Heidenen eng ingesloten land van Palestina, het oog van Israels vromen zich richtte naar de toekomst, het einde der tijden, heel de aarde en alle volkeren omvatte; en de profeten, ver boven den nationalen gezichtskring verheven, tegen alle empirie in, in strijd met alle uitwendige gegevens, in de sterkte hunner verwachting en den heldenmoed huns geloofs spraken van de einden der aarde, die eenmaal vol zouden worden van de kennis des Heeren.

En toen na de Ballingschap weder eene poging beproefd werd, om het Rijk Gods in Israels Staat eene zichtbare gestalte en historisch aanzijn te geven, en ook die poging mislukte, toen hield de profetie wel op, maar het Joodsche volk vergat zijne roeping niet, klemde zich angstvallig vast aan het eenmaal gesproken woord der profetie, en spon zijne verwachting nog verder uit. In de apocalyptische, apocryphe literatuur van het Oude Testament ontwikkelde zich eene geheele Messiaansche Dogmatiek, maar der profeten bezieling was weg, hun grootsch en heerlijk

[1]) Verg. een opstel van Prof. Riehm in de *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, Oct. 1880 over: *der Missionsgedanke im Alten Testament.*

ideaal werd, onbegrepen, ingevoegd in nationale perken, in zinnelijke vormen vastgegoten, verontreinigd, gematerialiseerd. [1])

Toen werd door den Elias des Nieuwen Testaments de nadering verkondigd van het Koninkrijk der Hemelen. En Hij verscheen, in wien het Godsrijk ten volle aanwezig was, die er de Stichter van was, en van wien alleen het zich verder uitbreiden en ontwikkelen kon. Zich aansluitende aan de profeten, ontdeed Jezus het weer van het nationaalbekrompene, waarin het Judaisme die heerlijke gedachte had gekleed, zelfs verborgen, maar — vergeten wij het niet — ook had *bewaard*. Het Godsrijk was bij Jezus doel van al zijne werkzaamheid, hoofdinhoud en centraalgedachte van zijn onderwijs: oorsprong en wezen, uitbreiding, ontwikkeling en voltooiing werden door Hem op de menigvuldigste wijze, in en zonder gelijkenissen voorgesteld. En van zichzelven uit stichtte Hij het in het hart zijner jongeren. Aanvankelijk werd het Rijk Gods in de gemeente gerealiseerd. Maar naarmate deze ingaat in de wereld, vallen beide uiteen. De tegenstelling van gemeente en wereld verliest van haar scherpte. In de wereld dringt het Godsrijk, in de gemeente de wereld door. Het katholiseerend streven echter geeft geen der termen prijs, verzoent de tegenstellingen door te geven en te nemen, en, waar het moet, het ideaal pasklaar te maken voor de werkelijkheid. De Kerk, zich huwend met den Staat, doet van geene enkele harer vroegere aanspraken afstand en identifieert zich met het Rijk van God. Volgens de katholieke beschouwing valt het „regnum Christi" volkomen met het „regnum pontificium" samen, en gaat het aardsche Godsrijk in de historische organisatie der gevestigde Roomsche Kerk volkomen op. De Joodsche theocratie wordt dus in de Kerk nagebootst. Het Christendom wordt gejudaiseerd en geëthniseerd.

Tegen die beschouwing teekent de Reformatie haar scherp en welberaden protest. Het Christendom van Joodsche en Heidensche bestanddeelen zuiverend, vatten de Hervormers het Godsrijk weer op in zijn ideaal, geestelijk, eeuwig karakter, en spraken zij het in hunne onderscheiding (niet: scheiding) van de zichtbare en onzichtbare Kerk uit, dat het Godsrijk hier op aarde nooit in eene zichtbare, historisch-georganiseerde gemeenschap volkomen kan worden gerealiseerd. Toch mag het opmerkelijk heeten, dat, in weerwil van de groote plaats, die de naam: Rijk Gods in de H. Schrift, vooral in de profetische boeken en in Jezus' onderwijs inneemt, deze term toch uit de Protestantsche Theologie bijna

[1]) Verg. Wittichen, *Die Idee des Reiches Gottes*. Göttingen, 1872 S. 90—162. Schürer, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte*. Leipzig, 1874. S. 511—599.

geheel is verdwenen, en door dien van „onzichtbare Kerk" is vervangen. Zonder iets te verliezen van den rijken inhoud, die er in deze gedachte ligt opgesloten, kan echter deze term niet worden verwaarloosd; en ik ga daarom trachten, u het Rijk Gods voor te stellen als het hoogste goed, zijn inhoud, — wegens den rijkdom er van echter slechts in hoofdtrekken — te ontvouwen, daarbij als leiddraad deze vier gedachten u aan de hand gevend:

I. Het wezen van het Rijk Gods.
II. Het Rijk Gods en de individu (de enkele).
III. Het Rijk Gods en de gemeenschap (Kerk, Staat, Cultuur), en ten slotte
IV. De voltooiing van het Godsrijk.

I.

HET WEZEN VAN HET RIJK GODS.

Gij allen kent, Mijne Hoorders, de treffende gedachte van Pascal: „l'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant." Zelfs — zoo gaat hij voort — wanneer het universum den mensch doodde, ware deze toch edeler dan het gansch heelal, wijl hij *weet*, dat hij sterft. Het heelal is er dus, om door den mensch gekend, gedacht en beheerscht te worden. Denkt u eene wereld, die altijd voortliep in hare baan, zonder dat ze haar beeld werpen kon in het menschelijk bewustzijn, haar bestaan ware een niet-zijn, een eeuwige nacht gelijk, door geen enkelen lichtstraal verhelderd. Maar boven den donkeren drang der natuur gaat de persoonlijkheid uit en begeeft zich in het rijk des lichts, des geestes en der vrijheid. Gelijk naar de schoone mythe Aphrodite zich loswikkelt uit het schuim der golven en aan de stille en doodsche schepping vruchtbaarheid geeft en leven, zoo ook verheft zich boven de wereld de menschelijke persoonlijkheid en schenkt haar het licht der verklaring. En toch, schoon verre boven haar uitgaande, is de mensch niet buiten de wereld, hij staat niet als een vreemde tegenover haar, maar hoort bij haar, is aan haar verwant en door de sterkste banden, door zijn eigen organisme aan haar ten nauwste verbonden. Gelijk nu des menschen persoonlijkheid, geestelijk, onzichtbaar en eeuwig in haar wezen, toch het stoffelijk lichaam noodig heeft als orgaan van haar werking en openbaring naar buiten, zoo ook is het Rijk Gods als het hoogste goed *voor den mensch*, wel een rijk, dat in zijn wezen boven al het tijdelijke en aardsche uitgaat, maar daarom niet vijandig er tegen-

over staat, veeleer het noodig heeft als zijn orgaan, en zich de wereld bereidt tot een instrument. In zijn kern, in het diepst van zijn wezen is het Rijk Gods *geestelijk*, eeuwig, onzichtbaar. Het komt niet met uiterlijk gelaat (Lucas 17 : 20), bestaat niet in spijs en drank (Romeinen 10 : 17), onzienlijk is het en ontastelijk. Het is immers een Rijk *der Hemelen;* hemelsch is het van oorsprong, door hemelsche, boven-natuurlijke krachten werd het op aarde gesticht, wordt het nog ontwikkeld en zijne toekomst tegengevoerd. Maar het is niet abstract-geestelijk, zoo maar niet eene afgetrokken gedachte zonder realiteit; de ons zoo gewone tegenstelling van het zinnelijke en het geestelijke is de Schrift ten eenenmale vreemd. Het Rijk Gods als het hoogste goed is de eenheid, het inbegrip, de totaliteit aller zedelijke goederen, van aardsche en hemelsche, geestelijke en lichamelijke, eeuwige en tijdelijke goederen.

Het goede kan een eenheid vormen en vormt die vanzelf. De zonde daarentegen vermag dat niet. Zonde is ontbinding, „uit de versmade eenheid overgaan in de veelheid," doorgezet atomisme en ten top gevoerd individualisme. Zij is eene desorganiseerende macht, die geene reden van bestaan en dus ook geen doel in zichzelve heeft. Zij kan dus ook nooit begeerenswaard wezen, noch tot navolging verplichten. Werkelijk is zij, niet noodwendig; zij is de absolute onzedelijkheid, bestaande zonder recht van bestaan. Een eenheid, een rijk kan ze daarom uit zichzelve niet stichten. Zij vormt er een slechts bij wijze van een „contrat social," omdat zij niet anders dan als georganiseerde macht haar doel, dat buiten haar ligt, n.l. de vernietiging van het goede, bereiken kan, en zoo alleen het Rijk Gods afbreuk kan doen. Wanneer het Rijk Gods dan ook voltooid wezen zal, en niet meer aan de aanvallen van Satan zal blootstaan, dan spat het rijk der zonde uiteen, wordt het in al zijne bestanddeelen ontbonden en keert het zich tegen zichzelf.

Maar het goede vormt wel eene eenheid. Slechts van de ontbindende macht der zonde bevrijd, organiseert het zich van zelf. Het goede is tevens het schoone, de volkomen harmonie. Het Rijk Gods nu is in zijne voltooiing de eenheid aller zedelijke goederen. Hier op aarde echter zijn al die goederen nog niet een; heiligheid en zaligheid, deugd en geluk, geestelijk en lichamelijk goed vallen hier nog niet samen. Veeleer is de gerechtigheid van het Rijk Gods hier op aarde met het kruis verbonden, en moeten wij door vele verdrukkingen ingaan in het Koninkrijk der Hemelen (Handelingen 14 : 22). De aardsche goederen, als rijkdom, eer, voorspoed, kunnen, gelijk bij den rijken jongeling (Markus 10 : 23) zelfs hinderpaal wezen. Want door de zonde van den band der eenheid beroofd, konden al deze goederen, elk op zich-

zelve gesteld, juist daardoor te lichter instrumenten der zonde worden.

Maar op zichzelf staat het Rijk Gods niet vijandig tegen al die goederen over, maar is van al dat uiterlijke onafhankelijk, staat er boven, maakt ze tot zijn orgaan en geeft ze daarin aan hunne oorspronkelijke bestemming terug. Daarom trad Jezus op met den eisch: Zoekt eerst het Koninkrijk Gods en zijne gerechtigheid, en al het andere — is dan niet ijdel, onnut, zondig, maar — zal u toegeworpen worden. Toegeworpen, want wie de gerechtigheid van het Koninkrijk Gods bezit, zal zekerlijk de aarde beërven. Datgene nu, wat den band, de eenheid van al die goederen vormt, is geestelijk van aard, n.l. de gerechtigheid; de gerechtigheid, welke juist daarin bestaat, dat elk ding zichzelf is, zijn rechte plaats ontvangt en in zijn aard en wezen volkomen is. Aan die gerechtigheid is alles ondergeschikt, maar dankt ook alles de handhaving en de voltooiing van zijn wezen. Gelijk nu in den mensch de persoonlijkheid het hoogste is, en het lichaam haar instrument moet wezen, zoo ook is in het Rijk Gods al het aardsche, tijdelijke en zichtbare onderworpen aan het geestelijke en eeuwige. En wijl het geestelijke en eeuwige, om werkelijk en niet alleen in de gedachte, in de verbeelding te bestaan, altijd persoonlijk moet wezen, zoo is het Rijk Gods een Rijk van *vrije persoonlijkheden*.[1]) Elks persoonlijkheid is daar ten volle ontplooid en beantwoordt aan hare bestemming. De gerechtigheid van het Rijk Gods bestaat immers voor den mensch daarin, dat hij ten volle persoon zij, dat alles in hem onderworpen zij aan zijn geestelijk, eeuwig wezen. Nu is in den mensch alles door de zonde dooreengeslagen; *uiteen* viel wat *bijeen* behoorde. Verstand en hart, bewustzijn en wil, neiging en kracht, gevoel en verbeelding, vleesch en geest staan thans tegenover elkander, en betwisten elkander den voorrang. Maar in 't Rijk van God zijn die alle weer zuivere organen der persoonlijkheid, en groepeeren zich om haar als het middelpunt in volmaakte orde omheen. Er is daar geen donker natuurleven meer; geen onbewuste drang: het gaat alles van het centrum der persoonlijkheid uit en daarheen terug. Alle krachten des menschen staan daar in het volle licht van het bewustzijn en zijn volkomen opgenomen in den wil. Alle dwang is er buitengesloten, het is een rijk des geestes en dus der vrijheid. Het natuurlijke, het zichtbare is daar volkomen onder het gezichtspunt van het geestelijke en eeuwige gesteld; het physische is zuiver instrument van het ethische. Gelijk alles, zoo zal allereerst ons eigen lichaam, datgene wat aan ons Ik niet ons

[1]) Vergelijk Mr. M. des Amorie van der Hoeven, *Over het wezen der godsdienst en hare betrekking tot het Staatsregt*, bl. 12.

Ik zelf is, volkomen in den dienst onzer persoonlijkheid staan en verheerlijkt worden juist als instrument van de heerschappij des geestes.

Het Rijk Gods is dus een rijk van vrije persoonlijkheden, waarin elke persoonlijkheid tot haar volle ontwikkeling is gekomen. Maar het is een *rijk* van vrije persoonlijkheden, waarin deze niet los naast elkander staan, als individuen, maar saam een rijk vormen en tot de volkomenste en zuiverste gemeenschap aan elkander zijn verbonden. Het Rijk Gods is geen aggregaat van heterogene bestanddeelen, zelfs niet een geheel, dat toevallig door een gemeenschappelijk belang is verbonden. Het is zoo maar niet eene „société", een gezelschap, eene vereeniging, zooals wij er thans zoo vele zien oprichten. Want al die vereenigingen van onzen tijd, van mannen en vrouwen, van jongelingen en jongedochters, van knapen en meisjes op allerlei gebied en tot allerlei doel, danken veeleer, althans ten halve, aan het thans heerschend Individualisme haar oorsprong. Maar het Rijk Gods is een *rijk*, het sociale rijk bij uitnemendheid, waarin het gemeenschapsleven zijn hoogste ontwikkeling en zijne zuiverste openbaring verkrijgt. Het is het meest oorspronkelijke rijk, dat er is, en de aardsche rijken, ook die der natuur, zijn daarvan slechts een flauw beeld en eene zwakke gelijkenis. Het is een geheel, waarin de enkele deelen op elkaar zijn aangelegd en bij elkander passen, en door de innigste gemeenschap verbonden, samen staan onder eene hoogere macht, welke de wet is van het geheel; een organisme dus, waarin het geheel aan de deelen voorafgaat, er boven staat, maar tegelijk de grond, de voorwaarde en de vormende kracht is der deelen. Want het is wederom geen Platonische Staat, waarin de rechten van den individu opgeofferd worden aan die der gemeenschap. Veeleer het tegendeel. Het Rijk Gods handhaaft juist ieders persoonlijkheid en waarborgt haar heur alzijdige ontwikkeling. Zelfs de individualiteit gaat daar niet te loor. [1]) Want deze is geen onvolkomenheid, maar datgene, wat ieder mensch juist zich zelf doet wezen en van elk ander onderscheidt. Zonder dat individueele zou een organisme zelfs onbestaanbaar wezen. Het Rijk Gods, als het volkomenst, als het zuiverst organisme hield op dat te zijn, wanneer de hand niet meer de hand, het oog niet meer het oog en ieder lid van dat organisme niet meer zichzelf ware. „Waren zij allen maar één lid," vraagt Paulus daarom (Romeinen 12 : 4 volg.; 1 Corinthen 12 : 14 volg.), „waar zou dan het lichaam wezen"? Het individueele in een organisme wordt juist door het ééne, zelfde leven van dat organisme in zijne onderscheidenheid en eigenaardigheid gehandhaafd en bewaard. Zoo is het Rijk Gods dus geen levenlooze,

[1]) Vergelijk Vinet, *Sur l'individualité et l'individualisme*, te vinden in de *Mélanges*, Paris, 1869.

starre eenerleiheid, geen koude eenvormigheid, maar een eenheid, die juist een oneindige veelheid insluit en harmonisch samenvat. Daarom juist is het Rijk Gods de hoogste, de volkomenste gemeenschap, wijl het aan ieders persoonlijkheid de alzijdigste en rijkste ontplooiing van haar inhoud waarborgt. Want de eenheid van een organisme wordt te harmonischer, te rijker en te heerlijker, naarmate de veelheid der deelen toeneemt. In een steen b.v. is zeer weinig eenheid bij zeer weinig verscheidenheid; elke steen gelijkt op den anderen en elk stuk steen, is weer een steen. Meer eenheid bij meer verscheidenheid treffen wij reeds aan bij de plant. Grooter nog bij het dier. Het rijkst en het heerlijkst bij den mensch. In hem zien we een onoverzienbare verscheidenheid, een onuitputtelijken rijkdom van verschijnselen, een onuitsprekelijke volheid van vermogens en gaven en krachten; heel de wereld recapituleert zich in hem, hij is een mikrokosmos. En toch is al die rijkdom van verschijnselen harmonisch verbonden en organisch gesystematiseerd in de persoonlijkheid, die zelve eeuwig en boven al dien rijkdom nog verre uitgaande, heel dat wondervolle organisme door haar bewustzijn kent en beheerscht door haar wil. [1])

Welnu, wat de mensch is voor de wereld, is het Rijk Gods voor den mensch. Er heerscht daar de rijkste harmonie, de volkomenheid der schoonheid, de heerlijkste en zuiverste eenheid bij den onnaspeurlijksten rijkdom en de onoverzienbaarste verscheidenheid. Denkt u die in, zoo gij kunt: elk lid in dat organisme van het Rijk Gods is zelf eene persoonlijkheid, met een volheid van leven, ten volle naar alle zijden ontwikkeld. En zelf is dat Rijk in zijn geheel weer eene persoonlijkheid, naar deze gevormd; want de persoonlijkheid is het oorspronkelijkste aller systemen, „das Ursystem," gelijk Stahl haar noemt. [2]) Het is zelf weer eene organische persoonlijkheid, waarvan Christus het hoofd en de onderdanen het lichaam vormen. Gelijk elke persoonlijkheid een organisme heeft en hebben moet in het lichaam, zoo is de gemeente het lichaam, het zuiver organisme van Christus' Godmenschelijke persoonlijkheid, het pleroma, naar Paulus' diepzinnige uitdrukking (Efeze 1 : 23), van Hem, die alles in allen vervult. Zoo is het Rijk Gods dus de verzoening van het Individualisme en van het Socialisme, de vervulling van beider waarheid; en kan evenzeer gezegd worden, dat de enkele daar bestaat om het geheel, als het geheel om den enkele. [3])

[1]) Vergelijk bij Janet, *La Morale*, het hoofdstuk: *le principe de l'excellence*, pag. 55—85.
[2]) Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, Erster Band, vierte Auflage S. 500.
[3]) Martensen, *Die Christliche Ethik*, Allgemeiner Theil, 3te Auflage 1878, S. 259—303.

In de gemeenschap van het Rijk Gods vormt, als we zeiden, Christus het hoofd. Het Rijk Gods is verder een *Rijk van Christus*. Zonder de zonde, zou het Godsrijk er van den aanvang af in de menschen geweest zijn en volkomen normaal zich hebben ontwikkeld. Door de zonde werd het Rijk Gods verstoord, de verschillende goederen, die het bevatte, uiteengeslagen, de trias van het ware, het goede en het schoone verbroken. God wilde zijn Rijk herstellen, gaf daartoe de schaduw en voorbereiding er van reeds in Israels theocratie, en zond in de volheid der tijden zijn Zoon, om het op aarde te stichten. Zoo werd dus, om de zonde, het Rijk Gods een Rijk van Christus. Hij is daarin tot Koning gezalfd, en draagt die Souvereiniteit, totdat Hij zal te niet gedaan hebben alle heerschappij en alle macht en kracht, en alle vijanden onder zijne voeten zal gelegd hebben (1 Corinthen 15 : 24, 25). Zoolang moet Hij als Koning heerschen. Het Rijk Gods is dus een Rijk, niet dat is, maar dat wordt, en dat niet anders zich uitbreiden en ontwikkelen kan, dan door heftigen strijd. Want de eenige, maar dan ook volstrekt-geldende eisch is die der *gerechtigheid*, der absolute volkomenheid. Van dien eisch kan het geen afstand doen, zonder zichzelf te vernietigen, zoodat dan ook in dat Rijk niets intreden zal, dat ontreinigt en gruwelijkheid doet en leugen spreekt (Openbaring 21 : 27). Het is dus een strijdend rijk, dat niets zóó, als het is, in zich kan opnemen, maar al wat het omvatten wil, moet heroveren en aan de heerschappij der zonde ontrukken. Wijl het echter geestelijk is van aard, bezigt het geen andere dan geestelijke wapenen; om zich uit te breiden kent het geen andere macht dan de almacht der goddelijke genade.

Het Rijk Gods draagt zoo een verlossend en een heiligend karakter. Gelijk Christus er de Stichter van is, is Hij ook de bewegende kracht er van, en bepaalt Hij den aard en de wijze zijner ontwikkeling. De vleeschwording des Woords, het albeheerschende feit, grondbeginsel aller wetenschap, is ook aanvang en blijvend principe van het Rijk van God. Het duidt aan, dat het Goddelijke, het eeuwige, het onzichtbare niet in een onbereikbare hoogte boven ons zweeft (Rom. 10 : 6—8), maar in het menschelijke, het tijdelijke, het zichtbare is ingegaan en nu niet anders dan lichamelijk, in menschelijke gestalte en op menschelijke wijze ons voor oogen treedt. Dat is nu ook het leidend beginsel, dat den aard van de uitbreiding van het Godsrijk bepaalt. Nooit of nergens mag wat waarlijk menschelijk is, worden gedood of onderdrukt; altijd en overal moet het tot orgaan en instrument, tot den bestaansvorm van het goddelijke worden gemaakt. Die eenheid, welke wij in Christus op geheel eenige wijze aanschouwen, wacht het Rijk van God op elk gebied des menschelijken levens en strevens, in ieder ding naar zijn

aard te verwerkelijken. Zóó echter, dat niet als bij de Grieken het goddelijke in het menschelijke ondergaat, noch als bij de volgelingen van den Buddha het menschelijke in het goddelijke opgaat, maar derwijze, dat bij beider gehandhaafde wezenheid en zelfstandigheid, het menschelijke zuiver en onbesmet orgaan van het goddelijke zij en het goddelijke op volkomen menschelijke wijze *lichamelijk* (Col. 2 : 9) zich openbare.

De vleeschwording zelve leert, dat dit mogelijk is. Het menschelijke is de zonde zelve niet, maar haar orgaan geworden. De aarde is een middentoestand tusschen hel en hemel in. Het is hier het land der relatieviteit. Evenmin als het hoogste kwaad, d. i. de hel, is het hoogste goed, het Godsrijk, hier volkomen gerealiseerd. Noch het kwade, noch het goede is hier ergens absoluut te vinden. Beide beginselen gaan hier saam en naast elkaar, strengelen zich ineen, al worstelend en strijdend, maar gaan nooit — gelijk men thans ons diets maken wil — in elkander over. Gelijk Petrus eens de buit was in den strijd tusschen den biddenden Jezus en Satan, die hem begeerde te ziften als de tarwe (Luk. 22 : 31), zoo wordt om heel de aarde en de menschheid geworsteld tusschen Satan en Christus. De worsteling tusschen die twee persoonlijke machten, niet maar abstracte ideeën of vage principes, maar tusschen die beide Rijkshoofden en Kroondragers maakt het ontzettend tragische der geschiedenis uit. Dit is toch de vraag, of al het menschelijke deelen zal in Satans versmading of in Christus' glorie, of deze aarde behooren zal aan den hemel of aan de hel, of de mensch daemon worden zal of engel.

Zoo niets menschelijks zich vreemd achtend en geestelijk van aard, is het Godsrijk *universeel*, aan geen plaats of tijd gebonden, heel de aarde, al het menschelijke omvattend, onafhankelijk van volk en land, van nationaliteit en kleur, van taal en ontwikkeling. In Christus Jezus geldt alleen, maar dan ook niets uitgezonderd, wat nieuw geschapen is. Het Evangelie des Koninkrijks moet daarom ook gebracht worden aan alle volken, aan alle creaturen, aan menschen niet alleen, maar aan al het geschapene. Het Rijk Gods strekt zich dan ook zoo ver uit, als het Christendom zelf. Overal is het, waar Christus heerscht, waar Hij woont met zijn Geest. Al het aardsche, voor zoover het door Christus is gereinigd en gewijd, vormt samen het Rijk van God. [1]) In de geschiedenis ingegaan, door Christus tot eene wereldhistorische macht, ja tot de drijfkracht aller geschiedenis gemaakt, breidt het zich uit en ontwikkelt het zich, „vel nobis dormientibus." Stil werkt het voort en

[1]) Vergelijk het art. *Christenthum* in Herzog's *Real Encyclopaedie*.

onmerkbaar, spoediger dan wij denken misschien, als een zuurdeesem, welken eene vrouw nam en verborg dien in drie maten meels, totdat het geheel gezuurd was (Matth. 13 : 33), of als een mostaardzaad, hetwelk wel het minste is onder alle de zaden, maar het wordt een boom, alzoo dat de vogelen des hemels komen en nestelen in zijne takken (Mattheus 13 : 31).

Als Rijk van Christus draagt het dus een wordend karakter en wacht het zijne voltooiing. Dan, als het voltooid is, als alle tegenstand gebroken en het zelf volkomen geheiligd is, dan zal Christus de Hem verleende Souvereiniteit doen terugkeeren tot Hem, die ze schonk en het Koninkrijk zonder smet en zonder rimpel Gode en den Vader overgeven.

Zoo is dus het Godsrijk ten slotte een *Rijk van God*. Wel blijft Christus het Hoofd des lichaams, door wien uit God al het goddelijke leven op menschelijke wijze ons wordt toegevoerd, en omgekeerd al het onze, al het menschelijke, vergoddelijkt, Gode als eene welbehagelijke offerande wordt gewijd. Maar de absolute souvereiniteit wordt dan weer gedragen door God zelven, die de Bron is en de Oorsprong aller Souvereiniteit, de Heer der heeren, de Koning der koningen. Het Rijk Gods is een *Koninkrijk*, wat het edelste en heerlijkste is, dat zich denken laat. Geen keizerrijk, want dat doet denken aan eene wereldmacht en aan een despotische heerschappij, maar een Koninkrijk, waarin de Souvereiniteit berust op de machtsvolkomenheid van Hem, die ze draagt. In het Rijk Gods is God zelf de Koning-Souverein ; Hij regeert daar over een vrij volk, dat gewillig Hem dient en in die onderworpenheid juist oorsprong en waarborg van al zijne vrijheden vindt.

II.

HET RIJK GODS EN DE ENKELE.

Dat Rijk nu, welks wezen wij trachtten u te doen kennen, is als de eenheid aller zedelijke goederen, het hoogste goed voor ieder mensch, voor elken individu, wie en wat en waar hij ook zij. Het komt tot allen zonder onderscheid met den hoog ernstigen eisch, om al het andere, zelfs vader en moeder, zuster en broeder er voor te verlaten. Het is immers de parel van groote waarde, welke een koopman gevonden hebbende, ging henen en verkocht alwat hij had en kocht dezelve (Matth. 13 : 44).

De mensch is ook geen snel voorbijgaand ontwikkelingsmoment in

het groote natuurproces, hij bestaat niet enkel om en voor iets anders, zijn bestaan heeft in zichzelf waarde; de mensch is „Selbstzweck" en heeft een doel in zichzelven. Dat doel is voor elk, om altijd ten volle zichzelf, d. i. persoonlijkheid te wezen, om alleen te gehoorzamen aan die wet, welke, door God ons gegeven, tegelijk de wet onzer eigen persoonlijkheid is en in het geweten nog zwak zich hooren laat. Zooals wij nu zijn, worden wij door allerlei ons vreemde banden en van alle zijden gebonden. Schoon boven de natuur uitgaande, worden we door haar toch menigmalen, meer dan wij denken, beheerscht. Het natuurleven neemt in ons bestaan nog eene zeer ruime plaats in. Zóó zeer zelfs, dat in den slaap dat natuurleven een derde deel van ons geheele aardsche leven in beslag neemt, en onze persoonlijkheid, ons bewustzijn en onzen wil tot werkeloosheid doemt. Bovendien — en dat is de eigenlijke slavernij van ons persoonlijk geestelijk leven — worden wij ook in ons bewuste leven gebonden door die wet in onze leden, welke strijd voert tegen de wet onzes gemoeds. De zonde is de vijandin der persoonlijkheid, aan welke zij toch de mogelijkheid dankt van haar bestaan. Zij wil geen zelfbewustheid en geen vrijheid; beiden haat zij met een volkomen haat. Op den donkeren achtergrond des levens beweegt zij zich; de dwang der natuur is het ideaal der macht, waarmee zij wil heerschen. Daarom verbergt zij ons voor onszelven en huichelt en veinst met ons; zichzelven kennen is immers ook de eerste stap op den weg der bekeering.

Daartegenover nu komt tot ons allen de eisch, om altijd ten volle ons zelven bewust en waarlijk vrij te wezen, om dat geestelijk eeuwig leven weer te leiden, dat we door de zonde verloren, om door niets beheerscht dan door de wet van ons eigen geestelijk wezen al het andere te maken tot orgaan onzer persoonlijkheid. Onze roeping is het, om dien donkeren natuurgrond, dien wij nu in ons dragen, volkomen op te nemen in het licht van ons bewustzijn, om ons zelven volkomen te doorzien, niets duisters in ons over te laten, ons gansche zijn en wezen zich te laten reflecteeren in den spiegel van ons bewustzijn en alzoo gelijk te worden aan Hem, die enkel licht is en in wien gansch geen duisternis is (1 Joh. 1 : 5). Hierop komt het aan, om onze persoonlijkheid zelve te maken tot eenige causaliteit van al ons denken en handelen, om in elke daad, in iedere gedachte onze gansche, volle persoonlijkheid te leggen, om niets onbewust en willekeurig, maar alles met volle bewustheid en wil, vrij en zedelijk te doen.

Deze eisch nu stemt ten volle overeen met dien van het Rijk Gods en kan alleen aan den arbeid van dat Rijk worden vervuld. Terwijl elk ander goed, schoon onbewust en onopzettelijk door ons nagejaagd,

toch nog ten deele ons eigendom worden en voordeel voor ons afwerpen kan, is iedere arbeid aan het Rijk van God zonder bewustzijn en wil, zonder onze gansche persoonlijkheid, onmogelijk, althans voor onszelven ijdel en onnut, erger nog, onszelven ten eeuwigen verderve. In zekeren zin ja arbeidt elk zonder onderscheid aan het Rijk van God, bewust of onbewust, met of tegen zijn wil, zoo niet als zelfstandig medearbeider, dan toch als blind en willoos werktuig. Want, indien wij *zelf* niet, vrij en ongedwongen, aan het Godsrijk willen arbeiden, ziet, dan zal God Almachtig ons nog bezigen als een onwillig instrument, om te doen, al wat zijn hand en raad te voren bepaald had, dat geschieden zou. In dien zin, ja dan werkt Satan zelfs mede aan het Rijk van God. Want, gelijk het de vloek is van het kwade, zegt Tholuck ergens, [1]) zelfs aan het goede gelegenheid tot zonde te zoeken, zoo is het het privilege van het goede, zelfs het kwade nog ten goede te wenden. Maar dan zal God ook, als Hij ons gebruikt heeft, ons niet als menschen maar als blinde werktuigen behandelen, en ons wegwerpen van voor zijn aangezicht. Gelijk het Godsrijk een rijk van vrije persoonlijkheden is, zoo kan het in ons ook slechts door onze volle persoonlijkheid met bewustheid en wil, of gelijk de Schrift het noemt, met geheel ons verstand en met geheel onze ziel en met al onze krachten worden tot stand gebracht. Maar dan ook wederkeerig, aan dat Rijk te arbeiden, met bewustheid en wil, vrij en zelfstandig, dat te bevorderen binnen en buiten ons, ons gansche leven daaraan te wijden, en alles bij dien arbeid schade te rekenen, dat staalt onzen wil, dat sterkt ons bewustzijn, dat verdubbelt onze kracht, dat doet ons geest, volle persoonlijkheid zijn, dat legt een schat op, dien mot noch roest kan verderven.

En gelijk het Rijk ons geheel, onze gansche persoonlijkheid en al onze krachten vordert, zoo eischt het ons ook *ten allen tijde*. Wel zijn we hier op aarde nog gebonden; wij beheerschen den tijd niet, maar worden dikwerf door hem beheerscht. Maar het ideaal, dat wij trachten moeten te grijpen, is om ook vrij te worden van den tijd en slechts zooveel van die vrijheid afstand te doen, als juist tot instandhouding onzer persoonlijkheid noodig is. God geeft ons nooit verlof, eens niet te zijn, wat wij moeten wezen. Zelf altijd werkende tot nu toe, eischt Hij, dat we ook daarin Hem gelijk zullen zijn en, als Christus, werken zullen zoolang het dag is. De tijd op zich zelf is een ledige vorm, zonder inhoud en dus „vervelend." Maar hij is gegeven, om hem te vullen met een eeuwigen inhoud, zoo altijd in de eeuwigheid te doen overgaan, en om dus zelf „eeuwig te zijn in ieder oogenblik." Want

[1]) *Die Lehre von der Sünde*, 8te Aufl. S. 19.

de eeuwigheid is geen afgetrokken gedachte, geen dor schema, geen ledig niets, maar juist integendeel een tijd met een oneindig-vollen, eeuwigen inhoud in ieder oogenblik. God werkt *altijd*, vult ieder oogenblik met een eeuwigen inhoud en doet dus alles op zijn tijd, gelijk Hij .mmers zijn Zoon ook zond in de *volheid* der tijden. En nu wordt onze tijd dan eerst waarlijk vol, gevuld, wanneer wij dien doorbrengen, niet met dingen, die juist dienen om den tijd te verdrijven, maar wanneer we dien vullen met te arbeiden aan een eeuwig, blijvend werk, dus ook niet met te werken om de spijze die vergaat, maar om de spijze die blijft tot in het eeuwige leven (Joh. 6 : 27), met den arbeid in één woord aan het onvergankelijk en onbewegelijk Koninkrijk van Jezus Christus, onzen Heer.

Dat wil echter niet zeggen, dat wij aan dat Rijk Gods hebben te arbeiden buiten elk aardsch beroep. Zeker, het Rijk Gods is niet *van*, maar het is toch *in* de wereld. Het is niet binnen de enge muren van binnenkamer, kerk en klooster besloten. Het is niet volstrekt „jenseitig;" maar door Christus op aarde gesticht, staat het met dit aardsche leven in een allernauwst, schoon voor ons in velerlei opzicht onverklaarbaar, verband en wordt het door dit leven voorbereid. Toch is het evenzeer waar, het gaat in dit leven niet op, het is niet enkel „diesseitig;" het *is* er en toch het *wordt*. De eeuwige Sabbat is er nog niet, toch hebben wij er den voorsmaak reeds van. Maar Zondag- en werkdagen staan nu nog naast elkaar. Het hemelsch beroep gaat in het aardsche niet op. Voor beide dwalingen moet gewaakt. Noch mag met alle ascetische, pietistische en methodistische richtingen het aardsche beroep worden *mis*kend, en nog veel minder mag met het theoretisch of practisch Materialisme het hemelsche beroep worden *ont*kend. Ideaal blijft, om de andere dagen op te heffen tot de hoogte van den Sabbat, en het hemelsche beroep altijd meer uit te oefenen in en onder het aardsche. [1]) Dit laatste is toch de tijdelijke vorm van het hemelsche; en er is iets van aan, dat „um ein Engel zu werden, man vorher ein tüchtiger Mensch sein muss. [2]) Het aardsche beroep is ons gegeven, zegt Calvijn [3]), opdat wij een vast punt zouden hebben en niet heel ons leven heen en weer geslingerd zouden worden; om dus daardoor ons zelven te vormen, onze persoonlijkheid te ontwikkelen en haar in ons lichaam en in al het

[1]) Martensen, *Christl. Ethik*, II, s. 352—364. Verg. ook Luther's denkwijze over het aardsche beroep, Luthardt, *Die Ethik Luthers*, 2te Auflage, s. 71 f.

[2]) Baumann, *Handbuch der Moral, nebst Abriss der Rechtsphilosophie*, Leipzig 1879, s. 238.

[3]) *Instit. Rel. Christ.* III, 10, 6.

aardsche een zuiver orgaan van haar werking te bereiden. Kenmerkend is het juist voor het Christendom, dat het geen enkel aardsch beroep op zich zelf afkeurt of met het hemelsche in volstrekten strijd acht. De Griek vond in handenarbeid iets onteerends, en liet dien aan zijne slaven over. Maar het Christendom kent geen dualisme van geest en stof en acht niets onrein in zich zelve. Een mensch, die niet werkt, geen beroep heeft, heeft ook geen roeping, is een ballast voor de maatschappij en ontadelt zijne menschelijke natuur. Want alleen in een beroep kunnen wij toonen en ontwikkelen wat er in ons is, kunnen wij ons zelven openbaren, niet slechts aan anderen maar ook aan ons zelven; zoo alleen leeren wij ons zelven, onze krachten, onze vermogens kennen, komen wij tot bewustheid van onzen inhoud. Zoo eerst kunnen wij dus persoonlijkheid, mensch worden. Anders verstikken in ons en verroesten door de rust niet slechts onze lichamelijke, maar ook onze geestelijke, onze zedelijke krachten. Daarop echter moet al ons streven zich richten, dat aardsch beroep te kiezen, waarin voor ons, voor onze individualiteit, voor onze krachten de uitoefening van het hemelsche niet wordt belemmerd. Want dit blijft eisch, om dit leven, zijne roeping en zijn arbeid in verband te brengen met het eeuwige, om al het tijdelijke en aardsche te beschouwen „sub specie aeternitatis." Anders zal altijd, om nog eens met Calvijn te spreken, in de deelen van ons leven de symmetrie ontbreken. Al het aardsche moet dus ondergeschikt blijven aan het Koninkrijk der Hemelen. Wij moeten alles bezitten als niet bezittende, (1 Corinthen 7 : 30), zoo, dat wij willig zijn het prijs te geven, als het in strijd komt met den eisch van het Rijk van God. Of met andere woorden, alles moet òns eigendom zijn, zoodat *wij* het bezitten en *wij* het beheeren, zoodat het orgaan is van *onze* persoonlijkheid. Alle jagen naar meer dan wij beheeren kunnen, dan we waarlijk tot ons eigendom kunnen maken, is onzedelijk en met het Rijk Gods en zijne gerechtigheid in strijd. Zoodra het aardsche, goed of bloed, kunst of wetenschap, zoodra het ons bezit en ons beheerscht, moet de eisch herhaald, dien Jezus aan den rijken jongeling stelde: ga heen, verkoop al wat gij hebt en geef het den armen, en gij zult een schat hebben in den hemel (Mattheus 19 : 21). Want al het aardsche is ons gegeven, om daaraan onze persoonlijkheid „aus zu bilden," om het te maken tot instrument van het Godsrijk. Ja, het komt nog niet allereerst daarop aan, wat wij door onzen aardschen arbeid tot stand brengen, want dikwerf wordt het werk, pas door ons voltooid, door God voor onze oogen in stukken geslagen; maar dit is het wezenlijke van al onzen arbeid, dien wij arbeiden onder de zon, wat wij zelven er door worden, wat onze persoonlijkheid er door wint aan bewustzijn, aan geest, aan kracht, aan rijkdom en volheid van leven.

En dàt blijft, dat gaat niet te loor, dat verdwijnt niet als zoovele werken onzer handen, dat dragen we uit deze wereld in de toekomende mede, dat zijn de werken, die ons navolgen. Wij zijn de totaliteit ten slotte van wat we gewild, gedacht, gevoeld, verricht hebben. De winste, die we zoo afwerpen voor ons zelven, is winste voor het Rijk van God. Zelfs een beker koud waters aan den discipel van Jezus blijft niet onbeloond. Zoo te arbeiden, onder al wat wij doen te denken aan het eeuwige werk, dat God door menschen tot stand brengen wil, wetende, dat wij heer en meester van ons zelven en van de aarde niet kunnen wezen, dan in de onderwerping aan Hem ; en in die bewustheid werkende met al onze krachten, zoolang het dag is, al het zienlijke en tijdelijke ons zelven te onderwerpen, om het dan alles met ons zelven als eene volkomene offerande Gode te wijden, dat is — zij onze werkkring nog zoo eng en ons beroep nog zoo gering — dat is waarlijk en wezenlijk arbeiden aan het Rijk van God.

III.

HET RIJK GODS EN DE GEMEENSCHAP (HUISGEZIN, STAAT, KERK, CULTUUR).

Het Rijk Gods is het hoogste goed voor den enkele, maar ook voor heel de menschheid ; het is een gemeenschappelijk werk, dat slechts door vereenigde krachten tot stand komen kan. Het is het universeelste goed, dat zich denken laat, daarom bestemming en doel ook van alle die levenskringen, welke in eene gemeenschap bestaan. Deze zijn voornamelijk drieërlei : Staat, Kerk en Cultuur. Elk dezer drie ontwikkelt de menschelijke persoonlijkheid naar eene bijzondere zijde. De Staat regelt de verhouding der menschen onderling ; de Kerk normeert hunne verhouding tot God ; de Cultuur die tot den kosmos, de wereld.

Niet vierde er naast, maar grondslag en type dezer drie levenskringen is het huisgezin, de familie. Deze heeft een godsdienstig-zedelijk element in de piëteit, een rechtselement in der ouderen autoriteit en in de broederliefde, en een element van cultuur in de opvoeding. Alle drie levenskringen liggen ingewikkeld in haar besloten en sluiten aan haar zich aan. En wijl nu het Rijk Gods de totaliteit aller goederen is, zoo heeft het hier op aarde zijn zuiverst beeld en zijne trouwste gelijkenis in het huisgezin.

Het Godsrijk is het Vaderhuis. De familieverhoudingen zijn ook daar van toepassing. God stelt ons in de betrekking van kinderen tot Hem.

Wij worden uit Hem geboren en zijn dus Hem gelijk; alleen het kind aardt naar den vader. God is Koning, maar Hij is Vader tevens van zijn volk. De onderdanen heeten bij Jezus de kinderen des Koninkrijks (Matth. 8 : 12 en 13 : 38). Christus is de oudste, de eerstgeborene onder vele broederen, en wie den wil des Vaders doet, is Jezus' broeder en zuster en moeder (Rom. 8 : 29; Matth. 12 : 50). Daarom zal het huisgezin ook naar die mate aan zijne bestemming beantwoorden, als het een Rijk Gods vormt in het klein. Want het Godsrijk is er niet om het huisgezin, maar, gelijk al wat is, is er ook het huisgezin om het Rijk van God. De man is het beeld en de heerlijkheid Gods, hoofd en priester des gezins, gelijk Christus het hoofd der gemeente (1 Cor. 11 : 7; Ef. 5 : 23). God geeft ons kinderen, opdat wij ze vormen zouden tot kinderen van Hem. De verhoudingen van het huiselijk leven hebben haar wederga en maatstaf in dat gemeenschapsleven van veel hoogere orde, hetwelk het Rijk Gods is. Komt hier dan ook de eisch van het Godsrijk soms met de plichten des gezins in strijd, zoodat deze moeten wijken (Matth. 10 : 37), wie verlaten heeft huis, of ouders, of broeders, of vrouw, of kinderen om het Koninkrijk Gods, die zal *veelvoudig* weder ontvangen in dezen tijd en in de toekomende eeuw het eeuwige leven (Luk. 18 : 29).

In het huisgezin ligt alles nog ongedeeld bijeen. Er heerscht daar nog een natuurleven, dat nog niet geheel in het vrije, ethische, persoonlijke leven is overgegaan, maar toch bestemd is, om uit dat onbewuste en onwillekeurige tot volkomen zelfstandigheid en vrijheid zich te ontwikkelen. Staat, Kerk en Cultuur zijn de tot zelfstandigheid gekomen levenskringen van elementen, welke reeds in meer of mindere mate in het huisgezin aanwezig zijn. Over de verhouding van elk dezer drie tot het Godsrijk een enkel woord.

Allereerst over die van de *Kerk en het Godsrijk* [1]). Eerst in het Christendom is het godsdienstig leven tot zijn ware wezen en tot volle zelfstandigheid gekomen, onafhankelijk van het burgerlijk en staatkundig leven, waarmede het bij Grieken en Romeinen altijd ten nauwste samenhing. Christus maakte het godsdienstig leven, het geloof in Hem, onafhankelijk van de wisselende aardsche toestanden. Het Christendom heeft dus alleen eene Kerk gesticht, als eene eigene sfeer naast Staat en Cultuur, wijl het geloof in Christus volkomen zelfstandig is en een eigen leven ontwikkelt, dat van alle soorten van leven specifiek verschilt.

---

[1]) Verg. Ebrard, *Dogmatik*, II, s. 388. Herzog, *Real Enc.*, VII, s. 561. Nitzsch, *System*, s. 380. Lipsius, *Dogmatik*, 2te aufl. s. 763 f. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, s. 244.

Nu is het Christendom echter wel in de eerste plaats, maar toch niet enkel godsdienst; het is een gansch nieuw leven, dat alle levenskringen en levensvormen doordringen en bezielen kan. Het Christendom gaat daarom ook in de Kerk niet op; het is veel te rijk, om zich binnen haar muren te laten saampersen, ja, het zou de ware godsdienst niet wezen, als het geen invloed had op heel het rijke, volle menschenleven. Het kan dus in de Kerk, als historische organisatie, als zichtbare gemeenschap gedacht, niet opgaan. Wij spreken daarom ook van eene Christelijke maatschappij, van eene Christelijke school; niets menschelijks is er, wat niet Christelijk heeten kan. Al wat in en buiten de Kerk door Christus, die de souvereiniteit draagt over alle dingen, wordt bezield en beheerscht, vormt mee en behoort tot het Rijk van God. Voor Rome is Kerk en Godsrijk één. Rome's Kerk beschouwt dus alles als onheilig en profaan, wat niet van haar uitgaat en door haar is gewijd. Maar de Hervorming heeft de levenskringen buiten de Kerk in hun zelfstandigheid erkend. Geen Protestantsche Kerk mag het buiten haar liggend terrein des menschelijken levens onrein achten of profaan; zij moet de onderscheiding van Kerk en Godsrijk aanvaarden. De Kerk *is* er; het Godsrijk *wordt*. De Kerk is eene historische, zichtbare organisatie; het Godsrijk is onzichtbaar en geestelijk. De Kerk als eene eigene sfeer voor het Christelijk-godsdienstig leven is eerst door Christus gesticht, het Godsrijk is er van den aanvang der wereld, was reeds in Israël aanwezig, werkt verborgen als een zuurdeeg voort en vormt niet als de Kerk een afgesloten gemeenschap tegenover Staat en Cultuur. En wel verre van door het aanvaarden dezer onderscheiding iets van haar beteekenis te verliezen, stijgt de Kerk er veeleer door in waarde en vervult zij haar roeping te beter, als zij begrijpt dat zij zelve het Godsrijk niet is en niet kan wezen, maar middel om het voor te bereiden en te doen komen. Want zonder de historische organisatie, de macht en de werkzaamheid der Kerk, zou het Christendom zich niet kunnen handhaven, zich geen ingang kunnen verschaffen, geen macht in de geschiedenis kunnen wezen, zou het vervluchtigd en in ijle denkbeelden opgelost worden.

Dat is de beteekenis der Kerk, maar haar doel ligt ten deele ook buiten haar, in het Godsrijk. Zij is het Godsrijk zelf niet in zijn geheel, maar de onmisbare grondslag er van, het voornaamste en beste instrument, het aardsche instituut, het hart, de kern, het levend middenpunt van het Godsrijk. Dat begrijpend, is de Kerk er op uit, om den mensch niet slechts in zijn godsdienstig, maar van daar uit, ook in zijn natuurlijk, zedelijk, burgerlijk en staatkundig leven zich Gode te laten wijden. De Zondag mag niet los naast de andere dagen staan, maar moet deze

alle heiligen en trachten op te heffen tot zijne hoogte. Dan is de Kerk wat ze wezen moet, als zij over zich zelve heen werkt en niet tevreden is, wanneer een mensch alleen des Zondags in de kerk vroom is. Maar dan zal ze, als bewaarster en draagster van het edelste goed der menschen, de waarheid die naar de godzaligheid is, er naar streven, om dat edelste goed in contact te brengen met alle andere zedelijke goederen, en zoo de komst van dat Rijk Gods bevorderen, dat, als de eenheid aller goederen, ook het goed der Kerk niet vernietigt, maar gereinigd in zich opneemt.

Opmerkenswaard is ten tweede ook het verband, dat er bestaat tusschen den *Staat en het Godsrijk*. Hoe dikwerf de Staat dat verband ook miskent of zelfs geheel ontkent, dat mag ons de betuiging niet doen terughouden, dat de Staat, door God ingesteld, niet is een noodzakelijk kwaad, maar een zeer wezenlijk goed, na de Kerk wel het grootste en rijkste op aarde. Door hem wordt dat gemeenschapsleven eerst mogelijk, dat eisch is van den mensch en waarin hij eerst zijne volle persoonlijkheid ontwikkelen kan. Huisgezin, Kerk, Cultuur, al de verschillende kringen des rijken levens, danken aan hem wel niet hun oorsprong en bestaan — zij hebben een „souvereiniteit in eigen kring" — maar toch de mogelijkheid hunner ontwikkeling; hij waarborgt de volle ontplooiing der menschelijke persoonlijkheid. Maar de Staat is niet het hoogste goed, vindt zijn doel en bestemming in het Koninkrijk der hemelen. Wie dat miskent, komt er toe, om, der Kerk heur edelste roeping ontnemend, in den Staat zelf, als schepper der Cultuur en handhaver der vrijheid en gelijkheid, het aanvankelijk gerealiseerde Godsrijk te zien; en, ieder verband van den Staat met het eeuwige loochenend, in hem het hoogste goed en het hoogste doel van den mensch te aanschouwen, waarvoor alleen het der moeite waard is te leven.

Zulk eene apotheose van den Staat vernietigt de vrijheid en de zelfstandigheid der persoonlijkheid. De Staat is niet het hoogste goed en kan dat niet wezen. Hij is de ontwikkeling van slechts ééne zijde der persoonlijkheid, namelijk het recht. Hij is niet, gelijk Rothe meent, [1]) de zedelijke gemeenschap, maar slechts één bijzondere vorm er van. Hij is de zedelijkheid slechts in den vorm van het recht. Het zuiver ethische ligt buiten zijn gebied. Hij heeft daarom de verschillende levenskringen, Huisgezin, Kerk, Cultuur enz., in hunne zelfstandigheid te erkennen en te handhaven.

Bovendien is de Staat altijd nationaal, particularistisch, een „Einzelstaat", kan dus niet wezen het hoogste, dat is ook universeele goed.

[1]) *Theol. Ethik*, II, § 422—448.

Maar het Rijk Gods is één over heel de aarde, kent geen grenzen van land of nationaliteit. Elke Staat en ieder volk heeft in dat Rijk zijn doel en reden van bestaan. En daarmee geeft de Staat zijne bijzondere, nationale roeping niet prijs. Integendeel. Evenals de enkele het Rijk Gods niet moet zoeken buiten, maar in zijn aardsche beroep, zoo ook eischt het Godsrijk niet van den Staat, dat hij zijn aardsche roeping, zijn eigene nationaliteit prijs geve, maar juist dat hij het Rijk Gods in zijn volk en nationaliteit late inwerken en doordringen. Zoo alleen kan het Rijk Gods tot stand komen. Want dit Rijk is niet een werk van dezen of genen, zelfs niet van één volk en van één Staat, maar van alle volken en alle Staten, het is de „Gesammtaufgabe" van het menschelijk geslacht.

En ieder volk en elke Staat levert daartoe zijn contingent, draagt daartoe, evenals de enkele, willig of onwillig, bewust of onbewust, het zijne bij. Het Rijk Gods heft dus den „Einzelstaat", de nationaliteit en de bijzondere roeping van een volk niet op, maar reinigt ze en lijft iederen bijzonderen Staat en volk juist als een bijzonder orgaan ook in in de samenwerking van het geheel.

Zoo zijn doel begrijpend, handhaaft de Staat zich zelf en arbeidt hij aan eigen volmaking. Zeker, het Godsrijk stichten kan hij niet; verlossing kent hij niet; een vrij, zedelijk, geestelijk leven kweeken vermag hij niet. De Staat staat op het standpunt der wet. Maar door die wet hoog te houden, eerbied en ontzag voor haar te kweeken, haar majesteit te handhaven, de zedelijke wereldorde als de onvoorwaardelijk geldende te doen eerbiedigen, kan hij een tuchtmeester worden tot Christus. In dien zin kan hij en heeft hij ook de roeping, aan het Rijk van God te arbeiden. En terwijl hij aan de verschillende kringen des rijken levens een terrein biedt voor hun werking, en aan elk zijner onderdanen de ontplooiing waarborgt van het volle, rijke leven der persoonlijkheid, voltooit ook de Staat zichzelven, en werkt hij aan dat Rijk, dat ook zelf een Staat is, waarin God de Heere zelf is de volstrekte Koning-Souverein.

Ten derde hebben wij nog te letten op het verband tusschen de *Cultuur en het Godsrijk*. Evenals de Staat, stond ook de Cultuur vóór de Hervorming in den dienst der Kerk. De Reformatie gaf haar heur vrijheid en zelfstandigheid terug. Het recht der Cultuur is uitgesproken in het woord: „Weest vruchtbaar en vermenigvuldigt u 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." Cultuur is er, omdat God ons de macht schonk, om de aarde te beheerschen. Zij is de gemeenschappelijke roeping der

menschheid, om de wereld zich toe te eigenen, te vormen tot eigendom en orgaan der persoonlijkheid, heel den rijkdom des geschapenen levens, zoo geestelijk, zedelijk, als natuurlijk, in een zuiver organisme om te zetten en te beheerschen. Zij heeft daartoe een tweetal vormen: wetenschap en kunst. Om de natuur, in den uitgebreidsten zin, te beheerschen, moeten eerst haar wezen, werking, gangen en wetten gekend worden. Ook hier geldt, dat de waarheid eerst vrij maakt. Ook in het beheerschen der natuur is alle willekeur onzedelijk en onredelijk. Naturae non imperatur, nisi parendo.

De wetenschap nu neemt de natuur op in het verstand, werpt haar beeld in onze ziel en reproduceert haar door ons in de gedachte, in het woord.

Maar kennis is macht, *kennen* is *kunnen*. De kunst, in den algemeensten zin, maakt de natuur tot instrument van onzen wil, dienstbaar aan hooger doel, en hervormt ze door ons tot een kunstwerk, tot een volkomen kunstorganisme.

Voor de derde maal in de geschiedenis der wereld is de cultuur eene macht geworden. Eerst de Chamitische van Assyrië, Babylon, Phenicië. Daarna de Japhetische van Griekenland en Rome, wier cultuur nog grondslag is der onze en in wijsbegeerte, kunst en recht nog aan de onze den maatstaf van het klassieke stelt. Thans de moderne cultuur, die al meer van het Christendom zich emancipeert, de Kerk tot dienstmaagd en slavinne verlaagt, maar naar die mate ook het oordeel tegengaat, dat èn de Chamitische èn de Japhetische trof: ondergang in wellust en zingenot, in aanbidding van het genie en vergoding van het stof, waarvan in de Schrift Babylon en Rome de blijvende symbolen zijn.

Reeds daaruit blijkt dat de cultuur haar doel en bestaansreden slechts vinden kan in het Godsrijk. Heer der aarde is slechts het kind van God. In stofvergoding en vleeschesdienst moet eindigen, wie geen meester erkent boven zich. Want dan is de natuur ons te machtig en doet zij ons bukken voor hare geweldige krachten. Maar aan Gods hand ons opheffend boven het stof, dan zijn wij machtiger dan zij, dan plooien wij haar naar onze hand en vormen haar tot orgaan der persoonlijkheid. Dan is de cultuur een zeer wezenlijk goed, niet onze versmading maar onze bewondering waard. Cultus en cultuur behooren dus zusters te wezen, wel zelfstandig, maar toch zusters, door liefde aan elkander verbonden. En al is het dan, dat van beide Martha, dat is de cultuur, zich om vele dingen bekommert, en Maria, dat is de cultus, het beste deel heeft gekozen, toch blijft het waar, Jezus had ze beide lief.

En nu is dit het ideaal, dat de tegenstellingen, die thans overal voorkomen, bij den enkele, in huisgezin, staat, kerk, cultuur enz., en waar-

door deze allen telkens in elkander grijpen, dat al die tegenstellingen allengs meer verdwijnen en opgelost worden in de eenheid van het Rijk van God. Naarmate elk dezer verschillende levenskringen meer aan zijn eigen idee beantwoordt, verliezen zij hun scherpte en afgeslotenheid tegenover elkaar en bereiden zij de komst van het Godsrijk te meer voor. Want dat rijk is als het hoogste goed van niets de vernietiging, van alles de wijding: het is de saamvatting aller goederen, een rijk, waarin al het zedelijk goede, dat nu in verschillende kringen des levens verspreid is en door elk naar zijn aard en op zijne wijze tot stand gebracht wordt, gereinigd opgenomen is en voltooid; waarin de menschelijke persoonlijkheid tot haar rijkste en alzijdige openbaring is gekomen: een gemeenschapsleven van de hoogste orde, waarin alle tegenstellingen zijn verzoend, enkele en gemeenschap, staat en kerk, cultus en cultuur in volkomen harmonie zijn opgelost; een rijk, waarin het ware, het goede en het schoone volkomen gerealiseerd en één geworden zijn; en waarin de souvereiniteit, nu op den Messias overgedragen en van Hem in de verschillende levenskringen afdalend, weer volkomen teruggekeerd is tot God, die dan zal wezen alles in allen.

Zoo laat ik mij dan ook — ondanks nog zooveel dat er tegen pleit — de gedachte niet ontnemen, dat dat Rijk van God de wezenlijke inhoud, de kern en het doel der gansche wereldgeschiedenis is; en laat ik mij het geloof en de hoop niet ontzinken, dat de geschiedbeschrijving zooals die door Israëls profeten aanvankelijk is opgevat en door Paulus in zijn brief aan de Romeinen zoo diepzinnig en heerlijk is voortgezet, ten slotte zal blijken de ware te wezen, namelijk, dat de geschiedenis der volken en der staten haar leidende gedachte en verklaring vindt in het Koninkrijk der Hemelen.

IV.

DE VOLTOOIING VAN HET GODSRIJK.

Het kon schijnen, dat ik tot dusverre de ontzaglijke tegenstelling tusschen het Rijk Gods en dat der wereld uit het oog verloor. Als koesterde ik de naive gedachte, dat door zending en evangelisatie, door Christelijke philanthropie en antirevolutionaire politiek die tegenstelling allengs verdwijnen zou en de wereld langzamerhand voor het Godsrijk gewonnen zou worden. Toch is die gedachte verre van mij. Zoo niet het profetisch woord der Schrift, dan zou een blik om ons heen reeds al dergelijke illusiën mij kunnen ontnemen. Al wil God zijn Rijk op aarde door

menschen uitbreiden, al blijft arbeid aan dat rijk onze dure roeping en plicht, al bestaat er tusschen ons handelen en de komst van het Godsrijk zeer zeker een nauw verband, zuiver product van ons zedelijk handelen is het Godsrijk niet. Gelijk het van buiten af in de wereld werd gevestigd en ook door bovennatuurlijke krachten zich verder ontwikkelt en uitbreidt, zoo zal ook de voltooiing van het Rijk Gods eene bovennatuurlijke daad wezen, en plaats hebben door eene catastrophe. [1])

De aardsche geschiedenis wordt door de komst van het Godsrijk niet afgesloten, maar afgebroken. Wanneer de geschiedenis ook niet is een natuurproces, maar waarlijk geschiedenis, daad, eene samenhangende reeks van daden, dan moet de worsteling, welke zij ons vertoont, ook een hoogtepunt bereiken, waarin het rijk van Christus en dat van Satan scherp tegenover elkaâr zich afteekenen en Christus en Antichrist om de laatste, beslissende overwinning kampen. De goeden worden steeds beter, maar ook de boozen steeds boozer. De voltooiing van het Godsrijk kan niet plaats hebben dan na absolute openbaring van het booze, d. i. den Antichrist. Toch komt die catastrophe niet zonder voorbereiding en „Vermittelung"; gelijk al wat God doet, heeft ook deze eerst plaats, als de tijd „vol" is. Het Rijk Gods kan ook niet voltooid worden, voordat al het materiaal aanwezig is, waaruit het Godsrijk gebouwd wordt; eerst moeten alle zedelijke goederen tot stand gekomen, alle verkorenen verzameld wezen. [2])

Ten deele heeft de voltooiing van het Godsrijk of van dat van Satan voor ieder individu reeds terstond plaats na den dood. Dit leven is krachtens een onverbreekbaar verband voor het volgende beslissend. Toch is de toestand, die met den dood voor elk mensch intreedt, schoon dan ook onveranderlijk, toch maar voorloopig beslist. Het lot van den enkele wordt definitief eerst bepaald in verband met het lot van het geheel, dus eerst aan het einde der geschiedenis, in het algemeene gericht. Zoolang wordt hier op aarde en ook buiten dit gebied tusschen 't Rijk Gods en dat van Satan, tusschen leven en dood, licht en duisternis, geest en vleesch, Christus en Antichrist de worsteling voortgezet.

Die kamp gaat heel de geschiedenis door, van het oogenblik af, dat er tusschen beide vijandschap is gezet. Het Godsrijk en het wereldrijk ontwikkelen zich naast en tegenover elkaâr, het laatste echter, om telkens weer te worden vernietigd, maar ook telkens weer zich te herstellen. De geschiedenis is eene aaneenschakeling van mislukte wereldrijken, van

---

[1]) Verg. de artikelen: *Eschatologie, Chiliasme, Offenbarung Joh., Wiederkunft Christi* etc. in Herzog, *Real Encyclopaedie.*

[2]) Rothe, *Theol. Ethik*, II, § 449—458, 559—601.

rijken opgericht buiten en tegen God, steunend en bouwend op menschelijke kracht. Babels torenbouw reeds is van de oprichting van zulk een wereldrijk de eerste en mislukte poging. Maar telkens weer wordt het beproefd, in de rijken der Farao's en van Nebucadnezar, van Xerxes en Alexander, van de Romeinsche Caesaren, tot zelfs dat van Napoleon toe. Babel en Rome, die zulk een wereldrijk tot de hoogste ontwikkeling, daarom ook tot den diepsten val brachten, zijn in de Christelijke kerk daarvan de vaste symbolen en typen gebleven. [1])

De Israëlietische Profeten, Zieners en Wachters op Sions muren zagen die teekenen der tijden en verklaarden ze in het licht van het Godsrijk. Klein was hun land, eng hun nationale gezichtskring, maar het licht van dat rijk gaf hun een wereld- en eeuwen omvattenden blik, die verder reikte dan welken ooit de grootste wijzen verkregen. In datzelfde licht van het Koninkrijk der hemelen, d. i. in het licht hunner profetie moet nog de geschiedenis beschouwd, haar raadselen opgelost, haar teekenen verstaan en doorzien worden.

De Schrift is het Boek van het Rijk Gods, niet een boek voor dezen of genen, voor den enkele slechts, maar voor alle volken, voor heel de menschheid; niet voor één tijd, maar voor alle tijden. Het is een Rijksboek. En gelijk nu het Rijk Gods niet naast en boven, maar in en door de wereldgeschiedenis zich ontwikkelt, zoo moet ook de Schrift niet afgetrokken, op zich zelf beschouwd en van alles geïsoleerd worden, maar zij moet juist met heel ons leven, met het leven der menschheid in verbinding gebracht en tot verklaring er van gebezigd worden.

De teekening en de verklaring nu dier wereldrijken in 't licht van het Godsrijk, bereikt onder het Oude Testament haar hoogtepunt in Daniëls profetie. Het wereldrijk wordt daar voorgesteld onder het beeld van een metalen kolossus, die op leemen voeten, door een afgehouwen steen, beeld van het Godsrijk, dat in eeuwigheid zal bestaan, tot stof wordt vermaald (Dan. 2). En elders in het zevende hoofdstuk wordt dat wereldrijk ons geschetst als een dier uit den afgrond, dat gedood en verdaan en aan het vuur werd overgegeven, terwijl macht en heerschappij en eer en het koninkrijk tot in alle eeuwigheid gegeven werd aan eens menschen zoon, die daar kwam met de wolken des hemels. Deze profetie gaat in het Nieuwe Testament over en staat met de schildering in Johannes' Apocalypse in het nauwste verband.

Algemeen is in het Nieuwe Testament de verwachting, dat de vorsten en de volken der aarde nog eens zich stellen zullen tegen den Heere

[1]) Chantepie de la Saussaye, *De Toekomst*. Vier eschatologische voorlezingen. Rotterdam 1868.

en tegen zijn Gezalfde. Bange tijden gaan de komst van het Godsrijk vooraf. Al het menschelijke, staat, kerk, cultuur zullen nog eens zich stellen tot organen van Satan. Daaruit zal deze vorst der wereld zich als het ware een surrogaat vormen van de drie ambten van Christus. Hij schept zich een orgaan in den staat, het wereldrijk, door Johannes voorgesteld onder het beeld van een beest, dat opkomt uit de zee, de bruisende volkerenwereld — dat is Satans koninklijk ambt (Openb. 13 : 1—10). Hij vormt zich een orgaan in de kerk, de afvallige, geteekend als Babylon, de groote hoer, zittende op een scharlakenrood beest, dat opkomt uit den afgrond (Openb. 17) — dat is Satans priesterlijk ambt. En eindelijk maakt hij tot een instrument van zijne werking de valsche cultuur, het beest, dat opkomt uit de aarde en de macht van het wereldrijk bevestigt door valsche redenen en groote teekenen (Openb. 13 : 11 volg.) en de geesten verleidt — dat is Satans profetisch ambt. Het wereldrijk vat zich samen en vindt zijn hoogste openbaring in den Antichrist, den mensch der zonde, in wien het menschelijke diabolisch is geworden, die tot bestialiteit wegzinkt en, gesteund door de valsche kerk en de valsche cultuur, zich in den tempel Gods stelt, zichzelven vertoonende dat hij God is (2 Thess. 2).

Maar op het toppunt zijner macht heeft het wereldrijk ook het eindpunt zijner ontwikkeling bereikt. Eerst valt Babylon, de groote stad (Openb. 14 : 8, 17 : 18). Van den steun der valsche kerk beroofd, kunnen ook het wereldrijk en de valsche profeet zich niet meer staande houden. Beiden worden gegrepen en levend geworpen in den poel des vuurs (Openb. 19 : 20). Van zijne menschelijke organen beroofd en niet meer door menschen op menschen kunnende werken, wordt Satan zelf ook gegrepen en gebonden duizend jaren. Daarmeê is de tijd aangebroken van het zoogenaamd Duizendjarig Rijk. In den oudsten, Christelijken tijd was het Chiliastisch geloof algemeen, althans ver verbreid. Maar, meer nog dan door de bestrijding van Origenes in het Oosten, van Augustinus in het Westen, viel het Chiliasme door de verandering van de plaats, welke de kerk allengs in de wereld innam. Insteê van verdrukte werd zij heerschende; en tamelijk met zich zelve en het heden tevreden, achtte zij het Godsrijk alvast in haar gerealiseerd. Het Chiliastisch geloof bleef bij de sekte terug, die verdrukt en vervolgd haar hoop bleef vestigen op de toekomst. De Hervormers en ook de latere Gereformeerden waren dien „error Chiliastarum" al bijzonder weinig genegen. Maar het kan verkeeren. Het geloof aan een duizendjarig Rijk wordt thans door niet weinigen gehouden voor een bewijs van onverdachte orthodoxie. In elk geval, de Eschatologie is een der minst doordachte en afgewerkte „Loci" in de Christelijke Dogmatiek. Menig-

maal moet hier voorzichtigheidshalve een „non liquet" de plaats van een beslist antwoord vervangen.

Maar hoe men over den aard, den duur en het wanneer van zulk een rijk ook denke, toch ligt er in het Chiliasme eene zeer ware gedachte.[1]) Immers, in het Chiliasme spreekt het Christelijk geloof de zekerheid uit en de ontwijfelbare gewisheid van zijne waarheid en van zijn eindelijken triumf. Daarin viert het zijn apotheose en ontwerpt het zich eene philosophie der geschiedenis. Het Chiliasme was in de eerste eeuw en is nog de eerste concessie, dat het Rijk Gods niet abrupt, niet enkel bij catastrophe, maar ook ten deele door en na eene aardsche voorbereiding zou komen. Het vormt een overgang tusschen het „Diesseits" en het „Jenseits". Zoo is het eene treffende gedachte van Irenaeus, dat in het duizendjarig Rijk de geloovigen door den persoonlijken omgang met Christus worden voorbereid tot het aanschouwen van God. In het Chiliasme spreekt de gezonde verwachting zich uit, dat het Christendom nog eens zijn vollen zegen, den rijkdom zijns levens zal openbaren op geestelijk, zedelijk en natuurlijk gebied. De sociale macht en beteekenis van het Christendom moet nog eens voor het oog aller volkeren blijken. Na de voorloopige overwinning der anti-christelijke machten in kerk, staat, cultuur, komt een tijd van gerechtigheid en vrede. De natuur is dan aanvankelijk verheerlijkt, gekend en beheerscht. Zelfs in de dierenwereld zal vrede wonen (Jes. 11 : 6—9). Het zal een paradijs-toestand wezen op aarde, de laatste voorbereiding, de rijkste oogst voor het Rijk van God, de groote nalezing uit Joden en Heidenen. Dan zal het Christendom zijne wereldmissie verstaan, en zijne roeping vervullen, om den staat te reinigen van alle on- en tegengoddelijke macht, om de kerk te zuiveren van alle hoererij met de wereld, om de cultuur te louteren van alle ijdelheid en valsch profetisme. Maar nog is het einde niet. Nog eene laatste crisis moet doorworsteld. De anti-christelijke machten zijn wel gebreideld, maar niet verwonnen. Satan wordt ontbonden. En dan zal de vraag zuiver gesteld kunnen worden: zal deze aarde behooren aan God of aan Satan? Voor of tegen het rijk van God zal dan de met bewustheid en wil door allen aanvaarde en aangeheven strijdleus wezen. Terwijl nu het Godsrijk en dat van Satan nog naast elkander gaan, beider grens door ons oog niet nauwkeurig onderscheiden kan worden, zullen dan beide zich in hun ware gedaante voor elks oog openbaren. Elk voorwendsel valt dan weg, alle verontschuldiging is dan ijdel. En als het rijk Gods dan in zijne volle heerlijkheid, in zijn waarachtig wezen als het hoogste

[1]) Dorner, *Geschichte der Lehre von der Person Christi*. I s. 232—246.

goed zich zal doen kennen, dan zal ook het rijk van Satan in zijne ware, naakte gestalte zich vertoonen als het hoogste kwaad, en zal het in bewusten opstand, in openbare vijandschap den laatsten kamp aanbinden tegen het Rijk van God. Heftig maar kort, ontzaglijk ernstig en voor eeuwig beslissend zal die laatste worsteling wezen.

Nu — ik zag, zegt Johannes, een nieuwen hemel en eene nieuwe aarde. En ik hoorde eene groote stem uit den hemel, zeggende: Zie, de tabernakel Gods is bij de menschen, en Hij zal bij hen wonen en zij zullen zijn volk zijn en Hij zal hun God wezen. Dan is het Godsrijk voltooid, de eindpaal der geschiedenis bereikt. Alle dingen zijn vernieuwd, alle tegenstellingen verzoend. Eene nieuwe ontwikkeling vangt aan, nu niet meer door de zonde gestremd, maar voortgaande van deugd tot deugd en van kracht tot kracht. Een nieuw, een eeuwig werk wacht ons daar, om daarmede de eeuwigheid te vullen, maar dan zonder stoornis en zonder verpoozing door ons volbracht, want elks organisme zal dan volkomen in den dienst der persoonlijkheid staan. Nacht zal er niet wezen, geen tijd zal er meer zijn; zelfs afstanden verdwijnen daar voor de heerschappij des geestes. Boven de beperkingen van tijd en ruimte is het Godsrijk verheven, dat beide volkomen vervult. Het Godsrijk omvat alle dingen, die dan in den hemel en op de aarde zijn. Christus heeft ze door het bloed des kruises tot zich zelven en dus ook onderling verzoend (Col. 1 : 20). Het is alles onder Hem als het Hoofd vergaderd tot één, in Hem gerecapituleerd (Ef. 1 : 10). God zelf zal zich verlustigen in het werk, dat zijne handen gemaakt hebben, en ons zal bij het aanschouwen de taal van de lippen vloeien: Een ieder huis wordt van iemand gebouwd, maar die dit alles gebouwd heeft, is God. Hij zelf is er de Kunstenaar en de Bouwmeester van (Hebr. 3 : 4; 11 : 10).

HET VOOR EN TEGEN VAN EEN DOGMATISCH SYSTEEM. [1])

De geachte Secretaris van het Comité voor de Centrale Pastoraal-Conferentie heeft mij verzocht en opgedragen, het onderwerp over het voor en tegen van een dogmatisch systeem bij u in te leiden. Het onderwerp zelf gaat uit van de zeker algemeen erkende onderstelling, dat een dogmatisch systeem, welk dan ook, zulk een *voor* en *tegen* heeft, en dat, gelijk aan alles hier op aarde, ook aan een stelsel van de geloofswaarheden der gemeente, eene licht- en eene schaduwzijde valt op te merken.

Ter goede behandeling is allereerst noodig, dat we ons rekenschap geven van wat onder een systeem moet worden verstaan. Het woord zelf staat bij zeer velen in een kwaden reuk. Daar zijn er, bij wie het reeds terstond, vooral op dogmatisch gebied, de gedachte opwekt van enghartige bekrompenheid, stelselmatige verdachtmaking en verkettering van anderen, bovenal van een koud en formalistisch geloof, waaraan alle leven en bezieling ontbreekt. Ik meen, dat het woord zelf daaraan geen schuld heeft, en ook daartoe geen aanleiding geven mag.

Immers, systematisch is al wat is. Het gansche heelal is naar een vast plan geschapen en ingericht. Het is geen aggregaat van stoffen en krachten, die toevallig bijeengevoegd zijn. Dan zou het geen heelal, geen eenheid kunnen vormen. Maar alle dingen zijn op elkander aangelegd, staan met elkander in een onverbreekbaar verband, vormen saam een systeem, een organisme. Het Mozaisch scheppings-verhaal geeft ons in het systematische, in het planmatige, in het teleologische der schepping een heerlijk inzicht; en Paulus leert ons datzelfde, als

[1]) Referaat voor de Centrale Pastoraal-Conferentie, gehouden te Utrecht, 16 en 17 Aug. 1881.

hij aan de Corinthische gemeente schrijft: alles is uwe, doch gij zijt van Christus en Christus is Gods (1 Cor. 3 : 22, 23).

Wanneer wij nu, om het beter te kunnen overzien en omvatten, het geheel der schepping in groepen van gelijksoortige verschijnselen indeelen, dan valt ook in die afzonderlijke klassen een systeem op te merken. Toch met zeer groot onderscheid. Bij de anorganische schepping kan eigenlijk van geen systeem worden gesproken. Zij wordt geheel beheerscht en gevormd door de physieke wetten van attractie, cohaesie, zwaartekracht, warmte, electriciteit, magnetisme, en door de chemische wetten van verbinding en oplossing en door vaste verhoudingen der stoffen onderling. Zij heeft geen doel en dus ook geen reden in zich zelve; zuiver aggregaat, mist zij een eigen principe en dus ook een eigen systeem. Zij is zuiver product van die physische en chemische krachten, is daartegenover enkel lijdelijk, heeft niets in zich, dat ze weerstaan of leiden kan. Maar anders is het in de organische natuur. Ook daar zijn nog tot op zekere hoogte dezelfde physische en chemische wetten op te merken. Zij zijn echter niet meer de alles beheerschende, maar de dienende; wel „conditio" nog, maar geen „causa." Het organische leven is uit de wetten der mechanica niet te verklaren. Alle pogingen, daartoe aangewend, zijn tot dusver vruchteloos gebleven. Zoodra wij met het organisme in aanraking komen, zien we eene kracht, een principe, een „vis vitalis" of hoe men het noemen wil, optreden, die in plaats van uit de physische en chemische wetten verklaarbaar, veeleer deze beheerscht, er boven staat, en ze wel volstrekt niet vernietigt en opheft, maar toch in dienst neemt en bestuurt. Die mysterieuse, geheimzinnige kracht maakt juist het wezen van het organische uit, is er het vormend en dragend beginsel van. In de anorganische natuur is alles aggregaat, van buiten af aan elkaar toegevoegd; er is daar dus geen werkelijk geheel, geen ware eenheid en dus ook geen verscheidenheid. Maar in de organismen is ieder deeltje beheerscht, gevormd, gepraedisponeerd door het geheel. Het geheel gaat daar dus aan de deelen vooraf, en geeft ieder deel zijn eigen bestemming in het geheel. Bij het organische treffen wij dus eerst aan, een geheel in de deelen, eenheid in de verscheidenheid, principe in het systeem. Toch is ook hier nog groot verschil op te merken. In de laagste organismen is de eenheid en dus ook de verscheidenheid nog zeer gering. Er zijn vele planten en dieren zelfs, waarbij de eenheid nog zoo weinig geconcentreerd is, dat deelen er van blijven voortleven en weer aangroeien. Maar hoe hooger georganiseerd, hoe meer het systematische toeneemt; bij altijd rijker verscheidenheid is er eene steeds meer alle deelen samenbindende en beheerschende eenheid. Het dier is hooger

georganiseerd en dus beter gesystematiseerd dan de plant. En de mensch gaat weer ver uit boven het dier en toont ons het heerlijkst en volkomenst systeem hier op aarde. Want hij is eene persoonlijkheid, en deze is het hoogste en rijkste en heerlijkste systeem. In haar is het Ik principe, wortel, levenskracht; en geest en ziel en lichaam met al hun vermogens en krachten worden daardoor beheerscht, gevormd, bestuurd.

En nog oneindig hooger en rijker en heerlijker systeem geeft ons onze God zelf te aanschouwen en te bewonderen, die één in wezen, drievoudig is in personen, in wien het ééne zelfde volzalige wezen op drievuldige wijze zich hypostaseert. Hij, de Drieëenige, toont ons in zich zelven het gansch volkomen systeem: oorsprong, type, model en beeld aller andere systemen. En het is daarom eene alleszins treffende en heerlijke gedachte, waarmee Dr. Kuyper zijne uitlegging van het Antirevolutionaire Program besluit, dat op theologisch, moreel, juridisch, sociaal en politiek gebied het leven nooit tot op den bodem gepeild is, zoolang het onderzoek nog niet in God zelven, d. i. in de belijdenis zijner H. Drieëenheid kwam te rusten.

Ik heb u — om ons niet in wijsgeerige afgetrokkenheden te verliezen en de werkelijkheid naar onze begrippen te modelleeren — uit het leven en het wezen der dingen trachten aan te toonen, wat we onder een systeem hebben te verstaan. Het gezegde zal ons, hoop ik, behoeden, om ooit van het systematische in verachtelijken zin te spreken. Aan systeem, waar en wanneer en hoe ook, een doodelijken afkeer toe te dragen en er de bijgedachte van bekrompenheid en enghartigheid aan te hechten, is eenvoudig bewijs van onverstand.

Daartoe kan eerst aanleiding gegeven worden door een *wetenschappelijk systeem*. De mensch leeft niet alleen, maar hij is zich ook bewust dat hij leeft. In hem komt als 't ware heel de natuur, hij zelf er in begrepen, tot bewustzijn. Zij zoekt bij hem hare verklaring, tracht zichzelve te vinden, te aanschouwen in hem. En de mensch ziet en hij denkt en hij kent. In die eindelooze reeks van verschijnselen tracht hij orde, samenhang te vinden. Hij begint ze daarom in te deelen, te groepeeren, te classificeeren. Wanneer alles een chaos, een bonte mengeling ware, was dat zelfs al niet mogelijk; wetenschap ware dan niet bestaanbaar. Maar de mensch, die wetenschap zoekt, gaat uit van de onderstelling, dat er overal systeem is, dat het zijnde gekend kan worden, dat er een gedachte, een woord aan ten grondslag ligt. Zonder die onderstelling zou de wetenschap zich zelve vernietigen; en zelfmoord mag ook van haar niet worden geëischt. Zonder de Rede buiten ons is de Rede in ons een doellooze ongerijmdheid. Wetenschap beoefenen,

is zoeken naar het Woord, dat alle dingen heeft gemaakt en zonder hetwelk geen ding gemaakt is.

De wetenschap nu is eigenlijk één, gelijk de schepping één is, en zoekt naar het principe en het systeem, dat alle dingen verbindt en staande houdt. Zij splitst zich echter, om de beperktheid van onzen blik en van ons verstand, in vele soorten van wetenschap, die elk een eigen groep van verschijnselen tot voorwerp van onderzoek kiezen. Ook die speciaalwetenschappen zoeken naar het principe en het systeem, dat ook aan die bijzondere soorten van verschijnselen ten grondslag liggen moet. Zij trachten als het ware de grondgedachte, de levenskracht er van op te sporen, van daar uit alwat tot een bepaald gebied behoort te beschrijven en toe te lichten, elk ding dus niet alleen te kennen op zich zelf, maar ook — en dit is ook pas echte wetenschap — in 't licht, in het verband en uit het standpunt van het geheel.

Een wetenschappelijk systeem mag dus niets anders wezen dan weergeving in woorden, omzetting in taal, beschrijving, afspiegeling in ons bewustzijn van het systeem in de dingen zelve. De wetenschap heeft niet te scheppen en te phantaseeren, maar alleen te beschrijven wat bestaat. Wij denken *na*, wat God ons eeuwig *voor* gedacht heeft en in de schepping belichaamd een gestalte heeft gegeven.

Dat dus naar een systeem gezocht wordt, kan niemand ten kwade worden geduid. Systematisch alle dingen te beschrijven, het systeem der dingen op te sporen is veeleer roeping en plicht en een zucht, door God zelven in het hart des menschen gelegd.

Dat te verbieden, is de wetenschap zelve in het aangezicht slaan, en de gave Gods versmaden.

Wat is nu een *dogmatisch* systeem? Ter beantwoording dezer vraag is noodig te weten, wat Dogmatiek is. Deze is in elk geval, gelijk het woord zegt, wetenschappelijke uiteenzetting der dogma's. Met het woord dogma staan wij echter terstond op kerkelijk gebied. Een dogma is toch geen private meening of particulier gevoelen, maar eene door de Christelijke Kerk in haar geheel, of door eene harer afdeelingen uitgesproken en beleden geloofswaarheid. Dogmatiek is dus altijd kerkelijk. Eene Bijbelsche is er niet, en eene Christelijke is er *nog* niet. Zij is niets anders dan de wetenschappelijke beschrijving van de belijdenis der gemeente.

De behoefte aan een dogmatisch systeem in den waren zin des woords, begon eerst langzamerhand zich te doen gevoelen. De „einheitliche Einsicht" in de waarheid des Christendoms werd eerst allengs verkregen. Kerkvaders en Scholastieken vergenoegden zich, de dogmatische stof naar een practischen maatstaf zoo goed mogelijk te groepeeren, of in eene „Summa" samen te vatten.

Ook de Hervorming deed de behoefte aan een dogmatisch systeem nog niet levendig ontwaken. Alleen Calvijn gaf in zijne Institutie ons een methodisch ingericht, architectonisch en systematisch geheel. Maar door de overigen werd de dogmatische inhoud zoo goed mogelijk in eene weinig wisselende orde gerangschikt en in elkaar volgende „loci" afgehandeld. In de Luthersche kerk waren de eersten, die in de dogmatiek meer systematisch te werk gingen, Calixtus, Calovius en vooral Quenstedt. In de Gereformeerde kerken na Calvijn vooral Coccejus, die op anderer voorgang de idee van verbond tot principe maakte van geheel het dogmatisch systeem. In onze eeuw was het vooral Schleiermacher, die op een systeem aandrong en zelf in zijne *Glaubenslehre* „de verlossing door Jezus van Nazareth" tot principe koos. Na hem is het streven algemeen, om ook in de dogmatiek streng systematisch te werk te gaan. Men stelt zich niet meer tevreden, met de leerstellige stof eenvoudig onder zekere rubrieken theologie, anthropologie, christologie enz. af te handelen. Men wil thans de geloofswaarheden van de gemeente in haar organische eenheid en verscheidenheid uiteenzetten.

Dat dit inzicht allengs is verkregen en de behoefte aan een dogmatisch systeem is ontwaakt, is zeker als een goede stap voorwaarts in de dogmatische wetenschap aan te merken.

Het Christendom heeft zeker allereerst onze godsdienstige en zedelijke behoeften te bevredigen, en moet dus eerst ook als waarheid zich bewijzen aan ons hart en aan ons geweten. Maar genoeg is dit niet. Het dient zich ook als waarheid te bewijzen aan ons verstand. Een poos moge een dualisme van hart en verstand vol te houden wezen, op den duur laat zich daarbij niet leven. Met het hart een Christen en met het verstand een Heiden, is eene uitspraak, die of op zelfmisleiding rust of tot verwerping van het een of ander voert. Wat ons hart met zijn geheimzinnige en diep-innige behoeften bevredigt, moet ook aan ons verstand voldoen. Tenzij men durfde aannemen, dat God tusschen verstand en hart een eeuwige klove had gesteld.

Nu is het de moeielijke, maar toch heerlijke taak der dogmatiek, om de belijdenis der gemeente ook aan het verstand als redelijk in den hoogsten zin des woords te bewijzen. Maar dan is ook allereerste eisch van ons denkend verstand, dat de dogma's niet los naast elkander staan, maar in elkaar vervat moeten wezen; dat zij samen een onverbrekelijk geheel, eene organische eenheid, een waar en volkomen systeem vormen. Indien de belijdenis der gemeente niet maar eene vrucht der verbeelding en eene mythologische „Spielerei" is, maar beschrijving van werkelijke daden Gods, van een eigen leven; en indien de dogmatiek dus nog den naam van wetenschap verdient, dan kan aan dien strengen eisch niet

worden ontkomen. Een dogmatisch systeem is de eisch, door de wetenschap aan de theologie gesteld, en het bewijs van de redelijkheid, van de echte wetenschappelijkheid van het Christendom.

Om nu een dogmatisch systeem te verkrijgen, moet vóór alles het principe worden opgespoord (niet: ingelegd of opgedrongen), waar het gansche systeem als 't ware van zelf uit opgebouwd en zonder geweld en dwang kan afgeleid worden. Er heerscht in dit opzicht, ten bewijze dat wij nog kennen ten deele, onder de dogmatici nog zeer weinig overeenstemming. De een neemt tot principe den persoon van Christus, een ander de verlossing, een derde de liefde, een vierde het Koninkrijk der hemelen, enz.

Misschien zijn er ook, die zeggen, dat het onverschillig is van welk beginsel uit men de dogmatische stof organiseert. Of men het ontleent aan de theologie of aan de soteriologie of nog aan een anderen „locus," men behandelt toch altijd dezelfde waarheden. Tot op zekere hoogte is dit ook waar, en bewijst juist reeds, dat alle waarheden met elkander in onverbrekelijk verband staan, en dat geene enkele behandeld worden kan, zonder ook de behandeling der andere te eischen. Maar onverschillig is het daarom nog niet, van welk beginsel uit men de geloofswaarheden beschrijft. Het ware zuivere principe van het dogmatisch systeem is maar één en kan ook maar één zijn. Bij elk principe treedt de eene waarheid meer in het licht dan de andere. Het eenig ware beginsel van het dogmatisch stelsel is nu datgene, hetwelk aan elke enkele waarheid in het organisch geheel haar eigen plaats en waarde aanwijst, haar verband met het principe en met alle andere bijzondere waarheden helder in het licht stelt, en op die wijze naar alle zijden in de veelheid der waarheden organisch zich ontvouwt, om ze alle weer organisch in zich zelf samen te vatten. Naar dat beginsel te zoeken en van daar uit heel het gebouw der dogmatische waarheden op te trekken, is postulaat van de wetenschap der theologie. [1])

Het is ons thans duidelijk geworden, wat naar mijne gedachte onder een dogmatisch systeem moet worden verstaan. Indien ik mij niet vergis, wordt hierdoor veler tegenzin tegen al wat zweemt naar systeem al vrijwat bekoeld. Immers, velen schijnt een stelsel van waarheden daarom zooveel tegen te hebben, wijl zij geheel onbekend zijn met, of althans een valsch begrip zich hebben gevormd van wat wetenschap is en een wetenschappelijk systeem. Men meent, dat systeem de dood is voor het

[1]) Vergelijk bij geheel dit onderwerp L. Schoeberlein, *Das Princip und System der Dogmatik. Einleitung in die Christliche Glaubenslehre.* Heidelberg, Carl Winter, 1881.

leven, terwijl wij juist zagen, dat het er de beschrijving, de verklaring van is, en dat met den rijkdom en de volheid des levens ook altijd het organische en het systematische toenam.

Een systeem als systeem, ook een dogmatisch, heeft niets tegen, maar alles voor. Eene schaduwzijde, en dan soms eene zeer donkere, krijgt het eerst, als en naarmate het minder beantwoordt aan zijn eigen idée, dus minder systeem is.

Een systeem nu met zijn eigen principe mag nooit van buiten af genomen en opgedwongen worden aan de stof, welke men systematisch uiteenzetten wil. Dan ware het niets meer dan een Procrustesbed, waarin men de waarheden, zoo goed en zoo kwaad als het ging, passen en meten wou. Dat ware inderdaad de dood voor het leven. Maar het moet altijd aan de stof zelve ontleend worden. De dogmaticus heeft het systeem en het principe niet uit te vinden of te verzinnen: maar door ernstig onderzoek, door in te leven in wat hij behandelen en beschrijven zal, trachte hij tot de ontdekking te komen van wat van al die waarheden de vormende, besturende grondgedachte, de innerlijkste drijfkracht, de verborgen roerselen, den diepsten wortel uitmaakt.

Hij is dus ten strengste aan zijne stof, aan het voorwerp van zijn onderzoek gebonden. Indien wij nu weten, waaruit de dogmaticus zijne stof te putten heeft en welke die is, kunnen wij ook zeer lichtelijk de schaduwzijden aanwijzen, welke, bij verwaarloozing van het een of ander, aan zijn dogmatisch systeem zullen zijn op te merken.

De bron, waaruit alle dogmatische waarheid geweld is en nog welt, is eenig en alleen de H. Schrift. De dogmaticus put echter zijne stof niet onmiddellijk uit de Schrift. Hoe zou dat ook kunnen, en van waar zou hij den maatstaf ontleenen, die bepaalde, welke waarheid hij uit de Schrift in zijne dogmatiek had op te nemen, en welke niet? Reeds lang vóór hem is dat in den loop der tijden onder de leiding des Geestes geschied door de gemeente. Hij heeft zijne stof gegeven in de belijdenis der kerk, waartoe hij behoort, welke echter zich zelve den eisch der Schriftuurlijkheid stelt. Deze beide, Schrift en belijdenis, zijn objectief en staan buiten den dogmaticus. Opdat zij nu ook subjectieve kracht voor hem verkrijgen, en in haar waren zin door hem opgevat en weergegeven kunnen worden, moet hij ook nog in zich gevoelen de getuigenis des H. Geestes: die getuigenis echter, zooals zij niet alleen in zijn hart zich vernemen laat, maar zooals zij ook vernomen wordt in heel de gemeente, die thans leeft, en waarvan hij slechts één enkel lid is.

De eischen, aan het principe en systeem der dogmatiek gesteld, zijn dus drieërlei: dat het zij Schriftuurlijk, in oorsprong goddelijk;

dat het zij Kerkelijk, een kerkelijk karakter dragend, de lessen der

historie niet versmadend, met een conservatief en tegelijk anti-revolutionair element, in zijn wezen vrucht der tijden;

dat het zij actueel, rekening houdend met en beantwoordend ook aan de behoeften van dezen tijd, progressief dus en naar volmaking strevend.

Verwaarloozing van een of meer dezer drie eischen kan niet anders dan schade berokkenen aan en den tegenzin vermeerderen in het dogmatisch systeem.

Indien het dogmatisch systeem uitsluitend Bijbelsch wil wezen, loopt het gevaar, om noch eigenlijk dogmatisch, noch ook een waar systeem te zijn. Maar daarom juist wordt het door velen gezocht. Om aan al dat dogmatische en systematische te ontkomen, neemt men een kolossalen sprong over al de 18 eeuwen der Christelijke Kerk heen en stelt zich, naar men meent, op den zuiveren en hechten bodem der Schrift. Daar toch is bij Jezus noch bij alle profeten en apostelen eenig systeem aan te treffen. Indien daarmede bedoeld wordt, dat de Schrift, nooit met abstracte begrippen werkend, altijd aanschouwelijk, schilderachtig, levendig, concreet is en alles beschrijft onder den verschen indruk van het leven, dan is dit ongetwijfeld waar. Maar onsystematisch is de Schrift daarom nog niet. Is zij niet zelve één geheel, een organisme, waarin één grondgedachte alle deelen bezielt? En vormen de gedachten van Jezus en van de profeten en apostelen, van ieder afzonderlijk en van allen samen niet een innerlijke eenheid en een met zichzelf en met al zijn deelen overeenstemmend geheel, ook al hebben geen van allen getracht, hun gedachten systematisch saam te vatten, en al werd den een veel dieper blik en veel breeder opvatting gegund dan den ander. Van die onderstelling moet uitgaan en gaat inderdaad ook uit elk dieper onderzoek der Schrift.

Maar een eigenlijk gezegd dogmatisch stelsel kan uit de Schrift nooit worden verkregen. Men krijgt dan hoogstens eene soort Bijbelsche Theologie, of hoe men dit vak anders noemen moge. Zulk een stelsel nu heeft dit tegen: allereerst, dat het, onkerkelijk van aard, dikwerf zelfs uit anti-kerkelijke neigingen geboren, ook staat buiten de gemeente, deze volstrekt niet verder brengt, en haar schier dwingen zou om alle kerkelijke verschillen nivelleerend, een vergrijp te plegen aan haar eigen bestaan en historie. Dat het ten tweede, vreemd van het geestelijk leven en de geestelijke ervaring der gemeente, alle leven en bezieling en warmte mist, en sterk tegen al wat het bekrompen acht ijverend, zelfs tot onverdraagzaamheid toe, achter algemeen-christelijke, dikwerf vage en onbepaalde begrippen zich zoekt te verbergen. De bekende „Theologi Biblici" uit de eerste helft dezer eeuw kunnen ons hiervan overvloedig bewijs leveren. En ten derde, dat het, zelfs onder de leus

van de Schrift alleen, toch meestal, door haar zoo ongeveer tot een wetboek, tot een „codex Justinianeus" te verlagen, waaruit men de „articuli fidei" samengaart, dreigt zeer onschriftuurlijk te worden en haar bestemming voor de gemeente uit het oog te verliezen. Op dat standpunt heeft men eene kritiek te verwachten, zooals die nog onlangs door den Hoogleeraar Doedes op onze belijdenisschriften werd geoefend.

Nog meer is er misschien te zeggen tegen een dogmatisch systeem, dat met miskenning van de Schrift en van de voortgaande getuigenis des Heiligen Geestes, alleen geput wil worden uit wat de Kerk heeft uitgesproken. Zulk een systeem loopt, gelijk wij dat in de Roomsche kerk aanschouwen, ernstig gevaar, om, de goddelijke bron verlatend, menschelijk gezag te huldigen en in menschvergoding, dat is in afgoderij te eindigen. In de Roomsche kerk zien we dat al zeer duidelijk. Maar ook op Protestantsch terrein dreigen voor zoodanig systeem dezelfde gevaren, schoon op andere wijze. Men komt er dan toe, om wel niet in theorie, maar toch in de practijk de Kerk onfeilbaar te verklaren, blijvende toetsing harer uitspraken aan de Schrift onnoodig te achten, en zelfs bij elk woord en iedere uitdrukking der belijdenis te zweren. Zoodanig systeem wordt dus ten eerste zeer onschriftuurlijk. Ten tweede, door miskenning van de voortgaande getuigenis des Heiligen Geestes en dus van het progressief karakter, dat de Dogmatiek moet dragen, wordt het systeem dor, levenloos, doodsch en doodend, een petrefact, en maakt hen, die het theoretisch of practisch voorstaan, kleingeestig, bekrompen, enghartig. Op Protestantsch terrein ontdekken wij dan dat wettisch formalisme, die steile, ijskoude rechtzinnigheid, die jammerlijke zucht naar verkettering, die, wijl den Protestantschen geest zucht naar vrijheid als aangeboren is, hem een goed heenkomen zoeken doet in de altijd openstaande armen van het ongeloof. En ten derde, onder de leus van echt kerkelijk te wezen, dreigt zulk een systeem het wezen der Kerk te vernietigen. Het doet de Kerk namelijk òf — zooals wij in Rome zien — allengs meer in eene valsche Kerk overgaan, en ontneemt haar langzamerhand al de kenteekenen eener ware Kerk, òf, gelijk dat het geval is binnen het Protestantisme, het doet alle andere Christelijke kerkgenootschappen verketteren, het eigen kerkgenootschap tot het ééne ware verheffen, en indien ook dat den toets niet kan doorstaan, in conventikels, gezelschappen en evangelisatie-localen heil zoeken en troost, om daar samen te spreken over den grooten afval der dagen.

Het derde, wat bij het vormen van een dogmatisch systeem in aanmerking komen moest, was de getuigenis des Heiligen Geestes in 't hart van den dogmaticus zelven en van de gemeente, waaruit hij leeft. Op dit Christelijk bewustzijn is sedert Schleiermacher, die het tot eenige

bron verklaarde, veel meer dan vroeger de nadruk gelegd. Tot op zekere hoogte terecht. Daardoor wordt het progressief karakter der gemeente, van haar belijdenis en dus ook van de dogmatiek gehandhaafd, en de dwaling, alsof in eenig punt in het verleden, bij deze of gene Synode, de Heilige Geest reeds het volle licht over alle waarheden des heils in de gemeente had doen opgaan, voorkomen.

Maar indien dat Christelijk bewustzijn als eenige bron van het dogmatisch systeem wordt aangemerkt, dan dreigen er zeer ernstige gevaren. Dan gaat ten eerste, door terzijdestelling van de Schrift, de goddelijke oorsprong en het Schriftuurlijk karakter der dogmatische stof te loor. Door verwerping van de belijdenis der Kerk wordt dan, ten tweede, de historie miskend, de leiding des Geestes in het verledene geloochend, de waarheid, in het conservatisme gelegen, geheel prijs gegeven. Maar dan kan ook ten derde het heden nimmer goed worden begrepen. Niet meer genormeerd door de Schrift, losgemaakt van het verleden, zal het Christelijk bewustzijn allengs zijne Christelijkheid verliezen; wat de Heilige Geest dan thans in de gemeente getuigt, zal dan niet zuiver kunnen opgemaakt, maar alleen naar een subjectieven maatstaf kunnen beoordeeld worden. Het systeem wordt dan alzoo subjectief, individualistisch, modern in den modernen zin van dat woord.

Dat zijn in het kort de nadeelen, die aan een dogmatisch systeem verbonden kunnen zijn. Op zich zelf genomen, heeft het niets tegen, maar alles voor. Het hangt er geheel van af, wat voor systeem het is, in welke mate het aan zijn eigen idee beantwoordt. Het wordt en werkt te schadelijker, naarmate het de eischen, die er naar mijne meening aan gesteld moeten worden, miskent of minder vervult. Eén eisch te versmaden, is in den grond alle drie miskennen. Schriftuurlijk, historisch-kerkelijk, en tevens progressief; elk dezer drie kan het dogmatisch systeem slechts wezen, als het alle drie te zamen is. Het zal daarom dan ook te meer voor hebben en te rijker zegen verspreiden, naarmate het aan deze drie eischen te beter beantwoordt.

Dan zijn de voordeelen groot, en voornamelijk in een drietal samen te vatten.

1. Het handhaaft het Christendom als waarheid voor ons verstand en toont ons de redelijkheid van ons geloof. Een dogmatisch systeem is wel geene apologetiek, maar heeft toch eene apologetische natuur. Ook dat is noodig, dat het Christendom zich aan ons verstand bewijze, niet eene fabel of eene verdichting te wezen, maar werkelijk waarheid en leven. Dat komt eerst ten volle aan het licht in het dogmatisch systeem, waarin de theologie eerst tot een volkomen zelfstandig bestaan komt en als eene eigen faculteit zich handhaaft.

2. Het brengt het leven der gemeente tot helder bewustzijn. Niet te leven, maar te weten dat men leeft, zich zelven, eigen leven in zijn oorsprong en rijkdom, te kennen, is het hoogste.

Het geestelijk leven der gemeente is een helder, bewust leven. Dat komt al uit in de belijdenissen der Kerk, waarin zij zich rekenschap geeft van zich zelve. Maar dit is maar ten deele. Zij streeft naar altijd meerder licht en mint de duisternis niet. De Kerk eischt, dringt, roept om eene theologie, zij zou aan 't kwijnen gaan zonder deze, evenals deze sterven zou zonder haar. De theologie en vooral dus de dogmatiek welke systematisch wezen moet, heeft eene heerlijke taak, om de gemeente zich zelve te doen verstaan en te doen kennen, om haar tot bewustzijn te brengen van haar eigen leven en schatten. Dat zal er dan veel toe bijdragen om de gemeente in 't rechte spoor te doen blijven, voor misstappen en dwalingen haar te behoeden, en alzoo weer haar leven zelf gezond te maken of te doen blijven, en haar bloei en groei en wasdom te bevorderen.

3. En ten derde zal het dogmatisch systeem ons een recht inzicht verschaffen in het organisme der Heilige Schrift. Daardoor zal eerst in die vele en velerlei geopenbaarde waarheden de ware eenheid voor ons zichtbaar worden. Er zal orde komen in die schijnbare verwarring, eenheid en systeem in die bonte verscheidenheid. Een licht zal er in onze ziele opgaan over al die wondere wegen Gods. Zijne heilsdaden zullen alle, en iedere op haar eigene wijze schitteren van glans en van heerlijkheid. En de zalige ontdekking, dat we ook in het dogmatisch systeem niet te doen hebben met een chaos, waarin onze geest geen orde vinden kan, maar met een kunststuk van God Drieëenig, wiens werken alle kunst zijn en schoonheid, zal onze ziel met blijdschap en met onuitsprekelijke dankbaarheid vervullen. Het dogmatisch systeem doet ons dus God kennen en God bewonderen.

Indien dat er voor is, wat zal er dan tegen zijn?

SYNODALE KERKINRICHTING.

Onze Kerk staat weer op het punt, om eene Synode te houden, die belooft in vele opzichten belangrijk te zullen worden. Het kan nuttig zijn, om vooraf van het recht en de nuttigheid van Synodale vergaderingen zich eenigszins rekenschap te geven.

De Presbyteriaal-synodale Kerkinrichting is in de democratische Eeuw, waarin wij leven, in achting zeer toegenomen en heeft veler sympathie gewonnen. Ze was waarlijk, gelijk men weet, eene schepping van Calvijn. Ook Luther erkende en sprak uit de priesterschap aller geloovigen, en leerde, dat de macht der sleutelen was gegeven aan de gemeente; maar door de eigenaardige Duitsche toestanden werd toch met Luthers toestemming en medewerking de episcopale (consistoriale) Kerkvorm ingevoerd en het „cujus regio, ejus religio" in toepassing gebracht. Luther durfde de rechten der gemeente niet aan de gemeente toevertrouwen en schonk ze der Overheid. [1])

Zwingli was fel gekant tegen alle hierarchie; zeide in theorie, dat alle macht der gemeente was gegeven, maar droeg die, met stilzwijgende toestemming der gemeente, op aan de Overheid, indien deze althans Christelijk ware.

De Overheid oefent de rechten der gemeente uit, in naam der gemeente. Kerk en Staat, theoretisch onderscheiden, worden in de praktijk vermengd. [2])

Calvijn was de eerste, die den presbyterialen kerkvorm helder doorzag en in toepassing bracht. Het gezag der H. Schrift, het voorbeeld der oudste Christelijke Kerk, de practische wijsheid van zijnen geest en de vrees voor hierarchie deden hem dezen kerkvorm erkennen als

---

[1]) Lechler, *Geschichte der Presbyterial- und Synodal verfassung*, S. 8.
[2]) Lechler, S. 21. Zie ook, desverkiezende, mijne dissertatie: *De Ethiek van Zwingli*, bl. 164.

de zuiverste inrichting en huishouding voor Jezus' gemeente op aarde.

De gemeente is bezitster der kerkelijke macht en oefent die uit door het presbyterie. Oudsten moeten mede de tucht oefenen, opdat er geen priesterheerschappij of dominocratie opkome. In Genève voerde Calvijn dan ook een geestelijk Kerkbestuur in, dat, wezenlijk van de Overheid verschillend, bestond uit oudsten en leeraars.

Calvijns kerkinrichting wortelt in de gemeenteleden zelven. Van Synoden spreekt echter Calvijn niet. Wel voerde hij evenals Zwingli Synoden in, waar de leeraars samenkwamen. Maar gemengde Synoden, bestaande uit leeraars en ouderlingen, schijnt hij kerkrechtelijk in zijn tijd niet voor noodig gehouden te hebben. [1])

De eerste gereformeerde Synode werd gehouden door de Fransche Hugenoten te Parijs 26 Mei 1559.

In den druk en de vervolging, waaraan zij blootstonden, voelden zij te meer behoefte aan eenheid en samenwerking. De gemeenten namen toe, waren presbyterisch ingericht, maar hadden, om twist en scheuring te voorkomen, eene zelfde, allen bindende geloofsbelijdenis en tucht dringend noodig.

Deze Synode, samengesteld uit afgevaardigden van de enkele gemeenten, voerde ook provinciale Kerkvergaderingen in. In 1565 werd besloten, de nationale Synoden zich te laten vormen uit afgevaardigden van de provinciale vergaderingen. In 1572 werd tusschen den kerkeraad der enkele gemeente en de provinciale Synode nog een tusschenlid gevoegd, nl. het „colloque" of de classicale vergadering. [2]) Daarmede was de Kerkinrichting, zooals wij die thans nog kennen, voltooid; ze had zich echter gevormd, niet als wij denken zouden, van beneden naar boven, maar omgekeerd van boven naar beneden, eerst nationale, toen provinciale, toen classicale vergaderingen. Men was zich het nut van zulke kerkelijke vergaderingen zeer goed bewust. Les Eglises — lezen wij in eene aanhaling bij Henry [3]) — doivent entendre, que les Assemblées Ecclesiastiques des colloques, Synodes provinciaux et nationaux sont les liens et les appuis de la concorde et de l'union contre les schismes, les hérésies et les autres inconvéniens.

De leer en Kerkinrichting van Calvijn drong sedert 1550 over de Fransche Hugenoten ook in de Zuidelijke Nederlanden door. De eerste Synoden, van welke wij weten — den 26sten April 1563 werden er drie op denzelfden dag gehouden, te Teurs (?), Tournay en Armen-

[1]) Lechler, S. 39.
[2]) Lechler, S. 69.
Félice, *Histoire des Protestants de France*, 1880, p. 82—87.
[3]) Henry, *Das Leben Calvins*, II. S. 121.

tières — onderstellen al geconstitueerde gemeenten met ouderlingen en diakenen. Of aan deze Synoden nog andere voorafgegaan zijn, is ons onbekend. [1]) De Waalsche Kerk in Zuid-Nederland is de stam, waarop de Gereformeerde Kerk in deze landen geënt is. Van haar hebben wij de belijdenis en de beginselen der Kerkorde overgenomen.

Vanwege de vervolging moesten de Hervormden het land verlaten en uitwijken naar Londen, Frankendaal, Emden en Wezel. In Kleefsland was het Evangelie al vroeg verkondigd en kreeg er sedert 1567 vrijen loop. Daar vluchtten velen heen en hielden er in het volgende jaar de eerste Synode.

Op die Synode te Wezel werd reeds de grondslag gelegd van heel de Synodaal-presbyteriale kerkinrichting hier te lande. Alle twee of drie maanden zouden er classicale, alle half jaar provinciale, alle jaar nationale vergaderingen gehouden worden (Handelingen VIII, 19). Drie jaren later werd het werk, te Wezel aangevangen, op de Synode te Emden voortgezet (Art. 7—11).

Door de inneming van Den Briel kwam in 1572 hier te lande een keer in de zaken. Vele Hervormden keerden uit hunne wijkplaatsen terug. Van nu af aan werden de Synoden dan ook gehouden op vaderlandschen grond. In 1574 kwam er al eene Synode te Dordrecht samen van de gemeenten in Holland en Zeeland.

Sedert begon de strijd tusschen de Kerkelijken en de Politieken. Genen vochten voor de autonomie en onafhankelijkheid der Kerk, voor de presbyteriale kerkorde en kerkregeering; dezen voor de suprematie der Overheid in kerkelijke zaken.

De volgende Synoden van 1578 en 1586 trachtten wel op den gelegden grondslag voort te bouwen; maar de Synode, na langen en krachtigen aandrang eindelijk door de Staten te Dordrecht in 1618 uitgeschreven, zag zich toch in de Kerkorde tot enkele concessiën (art. 4, 5, 28, 37) aan de Politieken genoodzaakt. In weerwil daarvan werd de Kerkorde door de Staten van Holland niet aangenomen; ze lieten alles bij het oude. Evenzoo ging het in Friesland, Zeeland en Drenthe. Van Groningen en Overijsel is het onzeker. Utrecht en Gelderland namen ze aan met kleine wijzigingen.

Wat men gewild had — ééne Nederlandsche Hervormde Kerk met eene geautoriseerde Kerkorde, en nationale Synoden om de drie jaar, was niet verkregen. Van 1619 tot 1795 bleven er in het kerkelijke zoowel als in het staatkundige zeven kleine republieken.

---

[1]) Hooyer, *Oude Kerkordeningen*, bl. 3. N. C. Kist, in Ned. Archief voor Kerkelijke Geschiedenis IX bladz. 115 volg.

De Synode van 1816 was met de beginselen van gereformeerd kerkrecht in lijnrechten strijd. Eerst onze Kerk paste het Synodaal-presbyteriale stelsel volledig toe.

Voordat wij nu op de voordeelen van dat stelsel letten, moeten wij nog met enkele trekken het Independentisme schetsen, waartoe zich dat stelsel in Engeland ontwikkeld heeft.

De Reformatie drong in Engeland tot het volk door niet in de 16de maar in de 17de eeuw. De Stuarts gingen uit van de theorie: „no bishop, no king," en trachtten daarom der Kerk alle autonomie te ontnemen. De koning moest het Opperhoofd wezen in Kerk en Staat. Met alle kracht kwam daar het vrije Engelsche volk tegen op en voerde een strijd, die niet dan met de verdrijving der Stuarts eindigde. Het Presbyteriale stelsel echter, in Schotland inheemsch, wilde in Engeland niet tieren. Het Puritanisme werd aldaar door mannen als Browne, Johnson, Ainsworth, Robinson tot Independentisme ontwikkeld. De Independenten wilden niet slechts scheiding van Kerk en Staat, maar ook de autonomie van elke plaatselijke gemeente (congregation). Zij begeerden — zooals zij het zelven in eene petitie aan Jakob I in 1616 uitdrukten — het recht „of spiritual administration and government in itself and over itself by the common and free consent of the people, independently and immediately under Christ." Of gelijk de edele Robinson het kortelijk aangaf in zijne *Justification of Separation* (1610): De Papisten leggen de macht der Kerk in den Paus; de Protestanten (Episcopalen) in den bisschop; de Gereformeerden in het presbyterie; „but we put it into the body of the congregation, the multitude, called the Church." [1]) Van eene landskerk willen zij dus niets weten; evenmin van eene „Katholieke" Kerk, die eerst verwezenlijkt wordt met de wederkomst van Christus.

Het Independentisme sluit echter niet uit — gelijk men verkeerdelijk wel eens meent — gemeenschap der gemeenten onderling; alleen ontkennen en verwerpen zij subordinatie der gemeente onder de classis, enz. en gezag der Synode over de particuliere kerken. [2]) Artikel 1 der bovenvermelde petitie aan Jakob I luidt dan ook: „we acknowledge, that on occasion there ought to be on earth a consociation of congregations or churches, but not a subordination or surely not a subjec-

---

[1]) Weingarten, *Die Revolutionskirchen Englands*, S. 25. Vergelijk ook wat Robinson zegt in zijn *Apologia* (1619): „coetum quemlibet particularem ex suis partibus constantem et immediate et independenter, quoad alias ecclesias, sub ipso Christo." Ned. Archief voor Kerk. Geschiedenis, VIII, bl. 384.

[2]) Moor, *Comment. in Marckii Comp.* VI p. 442.

tion of the congregations under any higher spiritual authority absolute, save only Christ's and the Holy Scriptures. [1])

Den 19den Sept. 1658 hielden zij te Londen eene algemeene vergadering, waar 200 afgevaardigden uit 120 gemeenten de „Declaration of Faith and Order" samenstelden. In die zoogenoemde Savoy-belijdenis, welke in geloofsartikelen met de Westminstersche overeenstemt, leest men: „Iedere vergadering van zichtbare belijders, overeenkomende met malkander te wandelen in het geloof en volgens de ordre des Evangelies is eene volkomene Kerk, macht hebbende in zichzelve om alle kerkelijke ambtenaren te verkiezen en te verordenen, alle overtreders uit te sluiten en alle andere daden te doen tot stichting en welzijn der Kerke." En verder: „zij verwerpen de macht van alle vastgestelde Synoden, classen, bijeenkomsten en vergaderingen der Godgeleerden over bijzondere kerken of gemeenten, maar erkennen, dat in gevallen van zwarigheid of verschil, rakende de leer of de ordre, de kerken door hare afgezondenen te samen mogen komen om raad te plegen, doch zonder eenige rechtsmacht te oefenen." [2])

Er is in het Independentisme veel, dat boeit en aantrekt. De belangwekkende geschiedenis, die het in Engeland doorleefd heeft, het heroïsme der belijders, de edele figuren van een Robinson, Milton, Cromwell, Bunjan, de grootschheid van hun ideaal, de strengheid van hun zeden, de vastheid van hun overtuiging en de kloekheid waarmede zij streden voor de autonomie der gemeente, voor de scheiding van Kerk en Staat, voor de vrijheid des gewetens nemen ons onwillekeurig voor de Independenten en voor hun stelsel in.

Toch kleven er aan hun kerkvorm zeer ernstige gebreken, waarvoor wij het oog niet mogen sluiten. De Independenten gaan altijd uit van de verkiezing. Lid eener gemeente mag slechts wezen, die waarlijk verkoren is en daarvan teeken en bewijs toont in leer en in leven.

Eene nationale, eene volkskerk is hun een onmogelijk begrip. Zij kennen slechts een complex van congregaties, zonder organisch verband. Verkoren te wezen, is het hoogste en heerlijkste. Wie dat is, heeft alles. Niemand, geen staat, geen overheid, geen mensch, wie ook, mag boven hem staan. Geen heerschappij mag er dus zijn van den een *over*, maar alleen *met* den ander. Het ambt valt dus weg. Gezag is er niet. Allen zijn gelijk. Een uitwendige band mag er dus niet wezen; evenmin eene vaststaande liturgie; alles moet vrij, van binnen uit zich ontwikkelen. Elk verkorene is independent van alle creatuur, dependent alleen van God.

[1]) Weingarten, S. 26, 343.
[2]) Neal, *Historie der rechtzinnige Puriteinen*, Tweede Deel, Tweede stuk, bl. 132.

Men voelt, waar dat op uitloopt. Op geheele miskenning van elk historisch en organisch verband. Iedere congregatie, ja eigenlijk elk lid staat los op zichzelf en is losgemaakt van allen historischen samenhang met degenen die voor hem waren en met hem zijn. De rijke, heerlijke gedachte van eene gemeenschap, van een organisme, waarin elk lid zijne eigene plaats bekleedt, en het geheel gaat voor de deelen, is den Independenten vreemd. Waartoe dit geleid heeft, heeft de historie geleerd. Tot kerkontbinding ter eener, en ter andere zijde tot een Baptisme, dat juist in het individualisme wortelt, en een Kwakerdom, dat ten slotte niet veel meer was dan een humanitair genootschap.

Het goede, dat wij in het Independentsche stelsel opmerken, is echter ook in de Presbyteriaal-synodale Kerkinrichting aanwezig en mag nimmer door ons vergeten worden. Het komt hierop neer: [1])

a. Elke particuliere Kerk is eene „Kerke Christi." Ze wordt dat niet door classicaal en synodaal verband, maar is dat van huis uit, door Christus met gezag en macht begiftigd. Daarom bepaalde ook de Synode te Parijs 1559 in art. 1, eveneens de Synode te Emden 1571 en de Synode te Dordrecht 1618/19 in art. 84: Geen kerk zal over andere kerken, geen dienaar over andere dienaren, geen ouderling of diaken over andere ouderlingen of diakenen eenige heerschappij voeren. Evenzoo spreekt de Nederl. Geloofsbel. art. 31, vooral toen daar voor 1582 nog gelezen werd: „ende daerom en heeft geen Kercke eenige macht noch heerschappie over de andere, om daerover te heerschen."

b. Wijl eene particuliere Kerk zonder verbinding met naburige Kerken wel kan bestaan en blijven bestaan, moet correspondentie met andere gemeenten alleen gezocht worden, als het strekken kan tot bevordering van den bloei en wasdom der gemeente; of, als Voetius zegt: „ad melius esse, ad abundantiorem cautelam, ad plura et promptiora auxilia."

c. Bij die verbinding blijft het bestuur der particuliere Kerk onveranderd: het wordt alleen gewijzigd in aard en graad van toepassing.

De Synodaal-presbyteriale kerkinrichting is dus niet volstrekt noodzakelijk, krachtens een Goddelijk bevel. [2]) Nergens lezen wij in het

[1]) Verg. Voetius, *Polit. Eccl.* IV. p. 127, 128.

[2]) Calvijn veroordeelde een anderen kerkvorm niet, gelijk blijkt uit een brief aan Sommerset, waarin hij den episcopalen kerkvorm erkent en uit een brief aan Sigismund II van Polen, waarin hij een kerkbestuur aanraadt, dat het episcopale met het presbyteriale element verbindt. Henry, *Leben Calvins* II, S. 138.

In de Westminster-vergadering, Juli 1643, werd 30 dagen lang tusschen Independenten en Presbyterianen gestreden over het Goddelijk recht der presb. Kerkinrichting. Zie: Neal, *Historie der Puriteinen* II, S. bl. 185 volg. In hoever wij van zulk Goddelijk recht kunnen spreken, is duidelijk aangetoond door H. de Cock, Gereformeerde Kerkregeering, bl. 11—19.

N. Test., dat eene particuliere gemeente *verplicht* en *geboden* wordt om eene andere gemeente op te zoeken en uitwendige gemeenschap met haar aan te knoopen. Het plechtig onderhouden van uiterlijke gemeenschap tusschen een meerder aantal van kerken, zegt Vitringa, [1]) is geene zaak van volstrekte noodzakelijkheid; het staat iedere kerk in het bijzonder vrij, om zonder overleg met andere hare eigene plechtigheden en kerkgebruiken in te stellen en te verordenen.

In dit alles met de Independenten instemmende, blijven wij niettemin het goed recht en het groote nut van Synodale vergaderingen handhaven.

De Kerk heeft bedienende macht. Zij heeft het Woord haar toevertrouwd, te bewaren, te verklaren, te verdedigen. Zij moet waken voor de zuiverheid der leer, mag geene ketterij dulden en aan de leugen binnen haar erve niet gelijke rechten gunnen als aan de waarheid. Evenmin als een huisgezin en de maatschappij, kan de kerk bestaan zonder tucht. Zij moet, als het niet anders kan, het kwade, het kranke kunnen afsnijden, om alzoo de gezonde deelen te behouden.

Welnu, er komen geloofsverschillen. Dwalen is nog menschelijk. Ketterijen komen telkens weer op. Geduld kunnen deze niet. Een huis, dat tegen zichzelf verdeeld is, kan niet bestaan. Er moet dus uitspraak, beslissing komen. Raadgeving zooals de Independenten willen, is niet genoeg. Er moet recht gesproken; de een in het gelijk, de ander in het ongelijk gesteld worden. Dat kan, dat mag nu niet geschieden dan door de Synode, die de Kerk in haar geheel vertegenwoordigt. Dat recht heeft niet de Paus, noch de Overheid, maar alleen de Kerk zelve in haar hoogste en zuiverste vertegenwoordiging d. i. de Synode. Eene Synode dient dus juist, om vrede te maken. Zij maakt den twist, de scheuring niet. Die bestaat al, voordat zij uitspraak doet. Denk slechts aan de verdeeldheid voor de Synode van Dordt. Zonder die Synode hadde de Hervormde Kerk zichzelve verteerd en ontbonden. Door de uitspraak der Synode, d. i. der Kerk zelve werden de vijandige elementen gescheiden, en kon elk van beide zich ontwikkelen op eigen terrein. [2])

Sterker nog. Wat gemeenschappelijk eigendom is, moet ook gemeenschappelijk genoten, bewaard, verdedigd worden. Eene Kerk, die met eene andere een zelfde geloof belijdt, heeft dat eigendomsrecht dier andere Kerk te eerbiedigen. Dat wil zeggen, over de Gereformeerde belijdenis, die 't heilig pand aller Geref. Kerken is, mag niet eene par-

[1]) Redenvoering van Campegius Vitringa over de Synoden, derzelver nuttigheid, noodzaakelijkheid en gezag. Uit het Latijn door Idsinga. Harlingen, 1742. bl. 59.

[2]) Vitringa, bl. 62—64.

ticuliere gemeente, mag zelfs geen nationale Kerk, maar moeten de Geref. Kerken alle samen op eene oecumenische, Gereformeerde Synode uitspraak doen. Zoo hebben onze vaderen te Dordt het begrepen.

Deze alzoo onderhouden gemeenschap heeft onberekenbare waarde. Zij kweekt het sterkend bewustzijn, van met eene gansche Kerk eenzelfde heilig pand te bewaren en ongeschonden aan het nageslacht over te leveren. Zij stelt allen voor de volvoering van die taak solidair verantwoordelijk. Zij geeft der Kerk naar buiten eene eerbied-afdwingende, zedelijke macht. Zij bewaart elke particuliere gemeente voor afwijking en overheersching, voor sectarische neigingen en eenzijdige ontwikkeling. [1])

Het is daarom ook eene onware gedachte, dat eene gemeente, door te treden in classicaal en synodaal verband, iets afleggen zou van haar vrijheid, van haar macht en haar rechten. Elke gemeente is eene „Kerke Christi," en ontvangt haar macht en gezag niet van eene classis of Synode, maar van Christus zelven. En die macht en dat gezag leggen de enkele gemeenten op classis en Synode niet af, maar zij oefenen ze daar juist uit in verbinding met andere gemeenten. De gezamenlijke gemeenten beraadslagen en besluiten daar samen. De Synode staat in dien zin niet boven de gemeenten, maar is het geheel der gemeenten; het lichaam der Kerk in haar vroedste en vroomste openbaring; op de edelste en heerlijkste wijze vertegenwoordigd. De Synode is dus aristocratisch, niet democratisch, gevormd; de kundigsten, de vroomsten der Kerk zijn daar aanwezig. De Synode zelve heeft geene macht, afgescheiden en onderscheiden van die der gemeenten. Zij ontvangt al haar macht van de gemeenten; deze brengen haar gezamenlijke macht en gezag samen op de Synode, en oefenen ze gemeenschappelijk uit. De enkele gemeente wordt dus niet onderworpen aan eene hoogere, buiten haar bestaande, vreemde macht, zooals het volk aan de overheid, de zoon aan den vader. De macht en het gezag der Synode is in wezen geene andere dan die der enkele gemeente, alleen versterkt door die der andere particuliere gemeenten. Matigt de Synode zich een macht en gezag aan, heterogeen aan dat der gemeente, dan is het niet slechts geoorloofd, maar plicht haar in het aangezicht te wederstaan. [2])

Door deze opmerkingen zal het recht, de waarde en het gezag der Synoden eenigszins duidelijk geworden zijn. Toch blijven velen er tegen gekant. De uitspraak van Gregorius van Nazianz, dat hij nooit van eenige Synode een goeden en gelukkigen uitslag had gezien, wordt nog

[1]) Voetius, *Pol. Eccl.* IV p. 133.
[2]) Voetius, IV 120, 141, 143, 229.

door menigeen herhaald; Jes. 59 : 5 wordt nog door velen voor een juiste beschrijving van de werkzaamheid der Synoden gehouden. En inderdaad, als men let op den partijhaat, de vleierij, de kuiperijen, de Staatsinvloeden en het gezag der Overheid, die dikwerf op de Synoden presideerden en aan de artikelen den doorslag gaven; let ook op de reeks van besluiten, door Synoden in flagranten strijd met de H. Schrift genomen, dan verwondert het niet, dat velen met afkeer van de Synoden bezield zijn en van niets dan „belijdende gemeenten" willen weten. Ook al wil men, van eenzijdigheid wars, daartegenover het oog niet sluiten voor het groote nut en den onmiskenbaren zegen van vele Synoden; ook al erkent men dat verwerping der Synoden een geneesmiddel ware, erger dan de kwaal; er blijft altijd veel over, dat afgekeurd moet worden en tot voorzichtigheid maant.

In problematische zaken, in wat niet duidelijk en klaar door de H. Schrift geleerd en door de analogie des geloofs geeischt wordt, neme daarom de Synode geen besluit, maar geve alleen raad en broederlijke vermaning. In leerpunten zij men vast, en dulde dwaling niet. Maar overigens zij er vrijheid van profeteeren, van uitleggen en verklaren; eerbiedige men het recht van den individu, van den enkelen geloovige, en kome de alzijdigheid der H. Schrift tot haar volle recht. Tot volkomen overeenstemming komen wij hier op aarde nooit. De Synode wachte zich dan ook, reeds bij het minste verschil ondervragingen en geloofsonderzoekingen in te stellen. Met Vitringa zeg ik: „ik staa de Christelijke vrijheid, in de gevoelens over den Godsdienst, die den grond des geloofs in zijn geheel en ongeschonden laaten, voor. Jaa ik agte ook, dat de Grondleere des Geloofs door geen andere bepaalingen en leerstukken moet worden omschreven als door zoodaanige, die in de Goddelijke Schriften duidelijk zijn voorgeschreven en bepaald, en ten klaarsten gezien worden, tot het weezen der Christelijke Godsdienst te behooren." [1])

Het blijft vreemd, dat over artikelen des geloofs, over de leer der zaligheid door stemmen-meerderheid beslist worden moet, dat de helft plus één vaststelt wat leer der Kerk is. Dit kan niet anders. Maar men trachte toch, zulke pijnlijke gevallen te voorkomen, en zooveel mogelijk door liefderijk vermaan vooraf allen tot overeenstemming te brengen. Met *alle* heiligen trachte men steeds meer te kennen van de lengte en breedte, de diepte en hoogte der liefde van Christus.

In ritueele dingen, die de Kerkorde betreffen, zij men niet al te streng. Niet alles moet minutieus worden bepaald en vastgesteld. Veel

[1]) bl. 70, 71.

moet geraden, aanbevolen; nog meer moet aan classis, provincie, particuliere gemeente overgelaten worden. Synodaal en Kerkelijk zijn twee. „Nulla lex — zegt Voetius [1]) — est istius generis, quae non habeat aliquid iniqui, si ad singula facta sine exceptione applicetur; summum jus est summa injuria."

Nooit mag worden vergeten, dat de ware band, die ons saam verbindt, zedelijk is van aard: het is de belijdenis des geloofs, niet de Kerkorde. Zij blijve ons heilig pand, ons gemeenschappelijk goed, en worde door geen tal van wetten en reglementen omzwachteld en onttrokken aan het oog. Het gevaar, om in onzen tijd alles te centraliseeren en alzoo de Kerk in een Kerkgenootschap van reglementen te doen overgaan is zoo groot, dat waarschuwing niet overbodig mag heeten.

Ook onze Kerk staat aan dat gevaar bloot. Wij zijn een bond van vrije gereformeerde Kerken — dat vergete men nooit! De autonomie der particuliere gemeenten moet dus zooveel mogelijk gehandhaafd worden. Men regele, codificeere niet alles. Er zij vrijheid, verscheidenheid; in de burgerlijke, zoo ook in de kerkelijke gemeente. Een Zeeuw is een ander dan een Fries, ook in het godsdienstige. Dat verschil worde niet uitgewischt; die rijkdom worde geëerbiedigd. Het is volstrekt geen vereischte dat in alle gemeenten alles op dezelfde leest geschoeid zij. Over de toepassing der kerkelijke tucht, over wat op Zondag al of niet geoorloofd is, over de viering van feestdagen en over zooveel andere zaken meer heerscht er in onze gemeenten belangrijk verschil. Welnu, dat blijve er! Onze Synode late dat alles vrij. Haar eer en haar roem is, niet om veel zaken in korten tijd af te doen, maar om, waar alles op centraliseering en codificeering bedacht is, de zelfverloochening te oefenen, om veel, zoo veel mogelijk, aan de lagere Kerkbesturen over te laten. Zij zij niet op uitbreiding, maar op zoo weinig mogelijke uitoefening van haar macht en gezag bedacht. Haar doel zij de zelfstandigheid der gemeenten. Zij make zichzelve hoe langer zoo meer ontbeerlijk! Daardoor zal ze, tot handelen geroepen, juist haar gezag bevestigen, haar zedelijke kracht verhoogen, en te rijker zegen verspreiden.

---

[1]) IV. p. 223.

DE PREDIKDIENST.

Het stemt altijd tot weemoed, te denken, hoeveel in de practijk nog aan ons Christelijk belijden ontbreekt. Er kan binnen en buiten de grenzen onzer Kerk op veel goeds worden gewezen; op toenemende belangstelling in de waarheid, die naar de godzaligheid is; op altoos bereide offervaardigheid voor de verschillende takken der Christelijke philanthropie; op warme behartiging van de Zending en van zoo veel meer, dat tot de roeping des Christens behoort. En men laat dan ook niet na, daar telkens op te wijzen; de toon, daarover geuit, klinkt soms hoog; van roemen is men niet altijd gespeend; op dat alles wordt tegenover den vijand dikwerf met trots en zelfvoldoening de aandacht gevestigd. Dat behoort alzoo niet te wezen; al mag al dat goede dankbaar worden erkend, wat ons nog ontbreekt — en het is zooveel — mag niet uit het oog worden verloren. Aan de belijders van Jezus den Christus, aan de leden onzer Kerk inzonderheid moet telkens de les worden voorgehouden: zijt niet hooggevoelende maar vreest; zijt met ootmoed bekleed.

Ootmoed, zoo is er terecht gezegd, is het kleed, dat ons altijd past, dat alleen ons dekt, dat uitsluitend ons siert. Wie het, in welke omstandigheid dan ook, aflegt, werpt zijn schoonste sieraad weg. Ootmoed moet ons huis- en reis-, ons bruilofts- en ons rouwkleed zijn. Om dien Christelijken ootmoed aan te kweeken, is het goed en noodig te letten op zooveel, dat ons nog ontbreekt en voor roemen ons bewaren kan.

Denk alleen maar aan den predikdienst. De tijd, dat de kansel eene macht was, is voorbij. Het kerkgaan neemt niet alleen onder de modernen, maar ook onder de orthodoxen op de meeste plaatsen gaandeweg af. De belangstelling in de Kerk en de lust tot het hooren eener preek wordt al minder. Er zijn reeds duizenden, die van de kerk geheel zijn vervreemd, die nimmer haar drempel meer overschrijden; en

hun getal wordt nog dagelijks grooter. Velen ook van wie rechtzinnig worden genoemd hebben de gewoonte, om twee malen 's Zondags ter kerke te gaan, voor goed afgeschaft; eens is hun al meer dan genoeg. Zelfs wordt het door velen tijdverlies gerekend, zoo lang, soms 2 volle uren achtereen, in de kerk te zijn. In onze bedrijvige, berekenende Eeuw acht men, dat de tijd beter, veel beter had kunnen doorgebracht worden. Waartoe dit verlies? zoo vraagt men; had die tijd niet beter aan de armen en ellendigen, aan de kinderen en jongelieden besteed kunnen worden. En op vele plaatsen is men er dan ook, bewust of onbewust, op uit, om den predikdienst door Zondagsscholen en Jongelingsvereenigingen en huisbezoek bij armen en ongelukkigen te vervangen.

Die afkeer van de kerk moet zeker voor een groot gedeelte op rekening gesteld worden van den geest, die onzen tijd beheerscht en onder welks invloed men zich een gansch verkeerd begrip van het ter kerke gaan gevormd heeft. Het is eene bij uitnemendheid bedrijvige eeuw, waarin wij leven; eene eeuw van stoom en kracht. Het jaagt en dringt en streeft alles voorwaarts. Aan rust, aan stilte, aan kalmte valt niet te denken. Wie niet mee wil, blijft eenvoudig achter of wordt onder den voet gehaald. Tijd is geld, en geld is de ziel van de negotie. Wat geeft het, wat is het nut ervan, is de vraag van den dag. Koortsachtige gejaagdheid en overspannen ijver kenmerkt alle handeling. Al te zeer wordt de stilte van het heilige, de kalmte van het eeuwige gemist. Haast u langzaam, is een verouderd spreekwoord. Het is een wedijver, een concurrentie om het hardst. Ook op de Christenen heeft deze geest zijn stempel gedrukt. Ook zij zijn, al belijden ze een eeuwenoud geloof, kinderen van hunnen tijd. 't Komt thans op een actief, een werkdadig Christendom aan. Aan het woord, dat in stilzitten hunne sterkte zou schuilen, wordt niet meer gedacht. Indien gij Christen zijt, toon uw geloof uit uwe werken, zeg wat gij doet, wat gij geeft, wat gij tot stand brengt. En het is zeker, dat wie al dien Christelijken arbeid niet onvoorwaardelijk prijst, door velen van liefdeloosheid en gebrek aan geloof wordt verdacht.

Gevolg daarvan is, dat alwat tot het stilleven des geloofs behoort op den achtergrond treedt en kwijnen gaat. Aan het aandachtig nagaan van de „trappen" des geestelijken levens, aan het fijn en nauwkeurig onderscheiden van het ware en het valsche geloof en leven, aan de breede opsomming van de kenmerken en kenteekenen van den waren Christen, kan men zich thans niet meer wijden. Er is wel wat anders te doen. Niet in de diepte, maar in de lengte en breedte moet het Christendom zijn kracht ontvouwen. En zoo heeft men ook geen tijd en geen

lust meer, tweemaal op den rustdag ter kerke te gaan, soms een uur lang naar eene predikatie te luisteren, komende uit den mond van een leeraar, dien men reeds zoo dikwerf heeft gehoord. Wat zou daar boeiends en nuttigs in wezen. Men is, zoo wordt gedacht, veel te passief, kan veel te weinig doen, wordt bijna onmondig en tot alles onbekwaam geacht, en heeft in den eerdienst een veel te gering aandeel. Luisteren, zeker, men wil het nog wel naar eene lezing, eene volksvoordracht, eene rede over School of Zending van een gevierd spreker, van wien men iets nieuws leeren kan en iets treffends kan hooren; maar luisteren naar eene preek, die altijd over hetzelfde onderwerp gaat, en alle aantrekkelijkheid van het nieuwe mist, — dat kan van ons ongeduldig en ontwikkeld geslacht niet meer worden gevergd. Atheensche nieuwsgierigheid en een hoog gevoel van geestes-ontwikkeling zijn eigenschappen ook van vele orthodoxe kerkgangers geworden.

Waarom men ter kerke gaat en wat men daar te doen heeft, zie, het is bijna geheel vergeten. Het rechte begrip aangaande den openbaren eeredienst wordt gemist. Het wordt niet begrepen, dat men wel degelijk daar in de openbare samenkomst iets te doen heeft, dat men niet passief is, maar zeer werkdadig en actief, dat men daar komt, om priesterlijk werk te verrichten, om bezig te zijn in de dingen des Vaders, om te offeren in den tempel des Heeren, om Gode te offeren, onszelven en het onze, om niet maar zich te laten stichten en gesticht te worden, maar om waarlijk zich zelf en anderen te stichten, op te bouwen in het allerheiligst geloof. Dat is de ware beteekenis van het opgaan naar het huis des gebeds. Alle geloovigen zijn priesters — daarin ligt de sleutel van deze verklaring. En nu bestaat het werk der priesters — aldus schreef Van Andel onlangs zoo heerlijk en waar in N°. 19 van *Maran-atha* — niet meer in bemiddelend tusschentreden gelijk tijdens het Oude Verbond; zoo iets hoort bij het bijzonder priesterschap, maar valt bij de algemeenwording van het priesterschap weg. Er blijft echter over: de waarneming van den dienst des heiligdoms, namelijk het offer, nader gezegd, het hemelsche geestelijke offer, het met het standpunt des Nieuwen Verbonds overeenkomend offer. Dit offer bestaat in de belijdenis van Christus' naam, in de aanbidding Gods, in de gemeenschap aan Christus' voorbidding, en in de aanbieding van gaven ten dienste van het werk Gods en van de arme broederen Christi. Nu is het de wille Gods, dat hij openlijk en gemeenschappelijk aangeroepen worde. Openlijk, omdat zulks met zijne waardigheid overeenkomt, en het betaamt, dat de wereld het hoore, als God van zijn volk als God erkend wordt. Gemeenschappelijk, omdat God de geloovigen slechts wil en erkent als lichaam van Christus, als

in Christus georganiseerd geheel, en met den enkele, buiten dat lichaam, dat is, buiten Christus om, evenmin gemeenschap wil hebben, als oudtijds met een van Israel zich afzonderend Israeliet. Hiertoe nu dient de samenkomst der geloovigen op den Rustdag. Elke plaatselijke gemeente vertegenwoordigt het lichaam Christi. Hare leden zijn tot priesterlijke diensten geroepen in de gemeente, dat is, in het heiligdom Gods. Als priesters komen zij samen, brengen zij God de offers van lof en dank, bede en smeeking, met hunne gaven, voor het heiligdom en de broederen. Dat is het wezen, de heerlijke strekking, het welbehagelijke onzer samenkomsten op Zondag, of wanneer ook. Alzoo stellen wij ons in gemeenschap met de gemeente in de hemelen, en doen één werk met haar, weshalve ook de engelen, ten teeken dezer eenheid, zoowel in onze vergaderingen als in de hemelsche samenkomsten tegenwoordig zijn.

Maar — waar wordt het zoo begrepen en zoo beoefend? Zeker niet daar, waar men naar de Kerk gaat, slechts om een prediker te hooren; waar men niet eens bedenkt, dat men er voor alles wat te doen heeft, n.l. priesterdienst, en waant, dat men daar lijdelijk is en niets te doen heeft dan zich te laten stichten; waar men thuis blijft als de prediker thuis blijft, alsof er in het heiligdom niets te verrichten overbleef, zoo de prediker er niet predikt; waar men in de kollekte God iets geeft, dat ons niets kost en dat dus geen offer is, maar eene gave even groot als waarmede men een bedelaar aan zijne deur afscheept, waar men, in stede van in het gezang een offer der aanbidding te zien, niet eens medezingt of anders medeschreeuwt, harteloos en gedachteloos."

Dat zijn woorden, die niet vergeten mogen worden, die bewaard moeten blijven in het hart. Het is de roeping der voorgangers in de gemeente, om vooral thans — nu deze ware opvatting al meer verloren gaat — den volke deze beteekenis van den eeredienst te doen verstaan. Zij moeten de aandacht der hoorders, der gemeenteleden, gelijk altijd, ook hierin van zichzelven afleiden, en doen beseffen, dat men niet om de predikers ter kerke gaat, dat ook de prediking niet de hoofdzaak en het eenige is, maar dat men daar als geloovigen samenkomt, om samen als priesters werkzaam te wezen en Gode te offeren lof en aanbidding, liefde en gave. Als dat meer verstaan wordt, zal het kerkgaan in eere komen en 't jeugdig geslacht niet van de kerk worden vervreemd.

Maar hoeveel schuld er ook van dit toenemend euvel ligge op de gemeente, die onder den invloed van de geestesrichting des tijds haar heerlijke roeping miskent, een aanzienlijk deel der schuld komt toch ook op het hoofd van de predikers zelven. De predikatie is wel niet het eenige, zelfs niet het hoofdwerk in onzen eeredienst — dat is de priester-

lijke werkzaamheid der geloovigen samen, — maar zij is dan toch in die priesterlijke samenkomst en dienstverrichting het voornaamste stuk. Van de prediking hangt ontzaglijk veel af; zij is het grootste en voornaamste deel van onze godsdienstoefening. Terwijl men de Roomsche kerken noemen kan de kerken van de mis, zijn de Protestantsche de kerken van het woord. Het is eene schoone en heerlijke gedachte, dat Jezus alleen wil heerschen door het Woord en den Geest. Hij versmaadt zwaarden en stokken, boei en gevangenis, geweld en list; de heerschappij wil hij zich verwerven enkel en alleen door de zedelijke, geestelijke wapenen van Woord en Geest. En bepaaldelijk nog door middel van het *gepredikte* woord, niet het gelezene, gezongene maar gesprokene woord. Het geloof is uit het *gehoor*. Daarom is het ook niet enkel kieskeurigheid en eigenzin, als het volk wil, dat de prediker tot hen spreken en niet de preek hun voorlezen zal.

Aan de prediking van zijn woord heeft de Heere zijnen zegen verbonden. Het is door die prediking, dat de gemeente in stand gehouden wordt en historisch zich voortzet. Door haar is het, in verbinding met de teekenen en zegelen des verbonds, dat zij versterkt wordt en opgebouwd in het allerheiligst geloof en 't lichaam Christi wordt ingelijfd. Door haar, dat ze in haar zuiverheid wordt bewaard, in haar strijd bemoedigd, in haar lijden geheiligd, in haar belijden bevestigd. Door haar ook, dat de schare bij de kerk blijft en de kerk bij de schare in gezag en achting en eerbied toeneemt.

De beteekenis der prediking kan niet licht worden overschat; en de waarde van het predikambt niet licht te hoog worden aangeslagen. „Verbi divini minister," bedienaar des Goddelijken Woords te zijn, uitdeeler van de verborgenheden Gods, verkondiger van woorden van eeuwig leven — met welke aardsche betrekking zou deze ook van verre maar te vergelijken zijn? De verantwoordelijkheid en de roeping zijn daarom voor den drager van dat ambt ook te grooter. En zijn er ook in dezen tijd billijke klachten over de minachting, waarin kerk en kerkgaan deelen; een voornaam gedeelte komt daarvan te staan op rekening van de dienaren des woords.

Wie eenigermate met kanselvruchten en kanselprodukten zich heeft bekendgemaakt, vindt tot klagen overvloedige stof. Zeker, men moet billijk zijn. Men kan aan leeraars en leerredenen den maatstaf niet aanleggen, dien men aan een redenaar en eene lezing aanlegt. Men moet bedenken, dat er vele gemeenten zijn, en dus vele leeraren. Eischen dat ze allen redenaars zouden zijn, ware eenvoudig Gods wil bedillen, die aan slechts enkelen de heerlijke gave der welsprekendheid verleent. Men moet verder in het oog houden, dat een dienaar des woords

elken rustdag twee malen en nog dikwijls tusschentijds optreden moet en dus, wanneer hij zijne andere bezigheden ernstig verricht, niet altijd versch en frisch en nieuw wezen kan.

Maar ook dat alles in aanmerking genomen, wat blijft er ook dan nog niet te klagen over vorm en inhoud der prediking beide! Niet dat iemand niet meer gaven heeft, maar dat hij ze niet beter gebruikt is reden van beschuldiging. En dat geschiedt toch zeer dikwijls. Hoevelen woekeren met hunne gaven niet, maar verkwisten of misbruiken ze! Er is menigmaal in den vorm aangewende en aangeleerde term en toon, valsche smaak en platte uitdrukking, onnatuurlijkheid van houding en gebaren. Er is in den inhoud dikwerf te ontdekken gemis aan ernstige voorbereiding, aan eenvoud en waarheid, aan gang en gedachte, aan geloof en bezieling, aan wijding en zalving bovenal.

Alles samen genomen kan gerust verzekerd worden, dat de prediking tegenwoordig niet staat op de hoogte van den tijd en niet beantwoordt aan zijne behoefte. Als de kansel weer eene macht worden zal, dan moet dat verholpen worden. En dat kan en zal geschieden, wanneer men zich weer zet tot onderzoek der heilige schriften.

Dat is het voornaamste gebrek van de hedendaagsche prediking, dat ze niet is geput uit de Schrift, niet met haar geest is gedoopt. Er is wel Schriftonderzoek tegenwoordig; aan de Academiën nemen de Inleidingswetenschappen de grootste plaats in. Maar dat is het ware onderzoek niet. Daardoor leert men wel veel over en aangaande de Schrift; leert men misschien wel het „milieu" kennen, waarin ze ontstaan is, den grondslag, waarop zij verrezen is. Maar ook al brengt die studie ons dat voordeel aan en al voert ze ons niet, gelijk zoo menigeen, tot twijfel en wantrouwen; de Schrift zelve in haar rijkdom en diepte, in haar eenheid en verscheidenheid leert men er niet door kennen. En dan is ons prediken ijdel. Dan ontbreekt aan onze prediking de macht en het gezag, dat zij noodig heeft en dat zij alleen ontleenen kan aan het Woord Gods, waarop zij steunt. Dan moge onze prediking een kunststuk wezen, prijken met eene keurige verdeeling en gegoten wezen in een netten vorm — zij zal niet te min arm zijn, wijl haar de eeuwige inhoud der woorden Gods ontbreekt. Schriftstudie is daarom voor den prediker eerste en voornaamste eisch. Geregelde, voortgezette, aanhoudende studie der H. Schrift, desnoods zonder commentaren, maar met een helderen blik, met een biddend hart, dat zich open stelt voor de leeringen des H. Geestes, met een vrome, ontvankelijke ziel, met een geheiligd en gereinigd geweten.

Och, wij weten nog zoo weinig van de H. Schrift. Nog maar een klein stukske verstaan wij er van. Er liggen nog schatten in verborgen,

die nimmer door de gemeente genoten zijn. Een greep hier en daar hebben we nog slechts gedaan. En achttien eeuwen zijn reeds voorbij gegaan en de tijden wentelen zich heen naar het einde! Wij moeten ons haasten, opdat we straks, als de Zoon des menschen komt, de teekenen der tijden verstaan en verklaren kunnen bij het licht der profetie, en Hem zeggen kunnen, dat wij zijn woord hebben bewaard en zijnen naam niet hebben verloochend en Hem kennen en de kracht zijner opstanding en de gemeenschap zijns lijdens. Ieder onzer, vooral de leeraren, hebben daaraan het onze toe bij te dragen. Gods woord te doen kennen, daaraan worde onze prediking meer en meer dienstbaar.

De Schrift moet door de gemeente beter worden verstaan, helderder gevoeld, meer in samenhang en organisch verband worden begrepen. Dat zal tevens dit voordeel hebben, dat de gemeente vaster wordt gesteld tegenover de twijfelingen en ongeloofstheorieën van onzen tijd en het jeugdig geslacht niet vervreemd wordt van de waarheid die naar de godzaligheid is.

Als die eisch door de dienaren des Woords wordt betracht, dan zullen allengs ook die andere gebreken verdwijnen, die thans de prediking zoo dikwerf ontsieren. Dan komt al het andere vanzelf. Dan zal dat ongelukkige motto-preeken ophouden, dat onder den schijn van Gods woord toch dikwerf maar eigen meeningen den volke verkondigt. Dan zal, met terzijdestelling van alle eigen gedachten en inbeeldingen, weer niets dan de gezonde, frissche, sterkende kost van het woord Gods aan het volk worden gereikt. De leeraar zal dan geene vreeze behoeven te koesteren voor uitputting, noch uren en dagen moeten doorbrengen om een tekst en om stof te vinden; en het gehoor zal niet meer klagen over gebrek aan frischheid en over armoede en eentonigheid. Het volk heeft er recht op, om Zondags geestelijk gevoed en gelaafd te worden. Geeft gij hun te eten, luidt de les aan predikers, maar niet de buikvulling der wisselende meeningen en der nieuwtjes van den dag, maar de vaste spijze en het sterkend voedsel van Gods woord. Dan zal allengs de inhoud gezond en levendig en frisch worden, wijl geput uit den Bijbel. Maar ook de vorm zal er bij winnen. Het kan niet anders; wie de H. Schrift ernstig bestudeert, moet alle gezwollenheid, alle hoogdravendheid, alle ijdele philosophie afleggen. De Bijbel is het eenvoudigste, natuurlijkste, bevattelijkste boek ter wereld: volmaakt populair; een volksboek bij uitnemendheid. Bestudeering ervan zal ons populair maken in den besten, edelsten zin; populair, zoo, dat we ter eener zijde voor alle platheid en ruwheid en onkieschheid ons wachten, maar ook ter anderer zijde dien toon aanslaan, die het harte des volks treft en de snaren zijner ziel trillen doet. Dan zal onze taal

gevormd worden door, ja één worden met de taal der H. S., welke de taal is van den besten Prediker, van den eenigen Leeraar, van den „Doctor et Consolator Ecclesiae," van den Heiligen Geest. Dan spreken we tot het volk, niet om door hen bewonderd maar begrepen te worden. Dan spreken we niet om onzent-, maar om hunnentwil. Dan preeken we niet meer langdradig en eentonig en vervelend. Maar dan spreken we, vol des H. Geestes, in betooning van kracht; dan spreken we geen woorden van menschelijke wijsheid, maar het eeuwig blijvend woord onzes Gods. En de vrucht van zulk eene prediking kan niet uitblijven. Zijn woord keert nimmer ledig weer.

Bovendien, de gemeente is het waard, dat we haar Gods woord openen en verklaren. Zij heeft er recht op. Ze bestaat gemeenlijk uit menschen, die daags druk arbeiden moeten en voor onderzoek der H. S. bijna geen tijd overhouden. Zij verlangt des Zondags van hare dienaren opening der Schriften, ontvouwing der geheimenissen. Zij verlangt ze duidelijk, bevattelijk, verstaanbaar, niet in ellenlange redeneeringen, maar in eenvoud en kracht, in haar taal en voor haar bevatting berekend. En zij vergoedt en verzoet die moeite en inspanning in meer dan dubbele mate; niet misschien in goud en zilver, maar in meer dan dat, in hare achting en liefde en dankbaarheid, welke kostelijker zijn dan de schatten der aarde.

Maar ook, in het uitwendige zal het ons dan welgaan. Een goede preek blijft nimmer onbeloond. Als de gemeente ziet, dat wij ons geven aan haar, dan zal zij zich geven aan ons. Als wij arbeiden aan haar geestelijk heil, zal zij het aan lichamelijken onderstand ons niet laten ontbreken. Ondankbaar is de gemeente niet, indien wij, hare voorgangers, haar voorgaan in het zoeken der eere Gods en het heil harer zielen. De prediking van Gods woord, zuiver, onvervalscht, in eenvoud en waarheid, in geloof en bezieling, is het behoud en de waarborg van het bestaan en den bloei ook der Vrije Kerk.

HET CHRISTELIJK GELOOF.

Het moet, schoon het niet strekt tot onze eere, erkend worden: in diepte en kracht van belijden laat de gemeente van dezen tijd zich met die van vorige eeuwen niet meten. Er staat wel tegenover, dat het christendom in zijne uitbreiding naar alle zijden beter gekend wordt dan weleer. De sociale, ik zou bijna zeggen, de kosmische macht van ons Christelijk geloof wordt beter verstaan dan in vorige eeuwen. En niemand zal ontkennen, of ook deze zijde der Christelijke waarheid moet tot haar recht komen. Met alle heiligen hebben wij er immers naar te staan, niet alleen te kennen, welke de diepte en hoogte, maar ook welke de lengte en de breedte zij der liefde van Christus. Maar het mag toch niet over het hoofd worden gezien, dat die opvatting der waarheid voor menigeen door een ernstig gevaar wordt bedreigd.

Het is niet toevallig, dat juist in deze Eeuw, op deze „breedte en lengte" des Christelijken geloofs de aandacht is gevestigd. Het hangt saam met heel het karakter van dezen tijd. Er is thans een jagen naar succes, een streven naar wat omvangrijk is, groote afmetingen heeft. Het lichte, het gemakkelijke trekt aan. Het utilisme, de kansberekening is ons geslacht in de leden gevaren en dringt door tot in merg en been.

Hoofdvraag is, niet wat mag, maar wat kan; niet wat is goed, maar wat is nuttig. Alles utiliseeren, exploiteeren, opdat de grootst mogelijke productie verkregen worde met de minst mogelijke krachtsinspanning, is zoo ongeveer aller doel en bedenken. Met voorbeelden dit op te helderen, is onnoodig. Ze zijn voor het grijpen. In de kunst, de bouwkunst bovenal, is de vraag: wat treft en maakt indruk ook op den oppervlakkigen beschouwer; licht en dicht, is het wachtwoord. Het doet er niet toe, wat er *in* zit, indien er maar wat *op* zit. In de school, hoogere zoowel als lagere, is de hoofdzaak, hoe men in den kortst mogelijken tijd de hersens vollaadt met een bont allerlei. En handel en

nijverheid worden gedreven onder de berekening, niet wat geleverd maar wat verdiend wordt. Speculatie is er de ziel van.

Datzelfde gebrek aan diepte is nu ook te bespeuren op het gebied des hoogeren levens. In godsdienst en zedelijkheid tracht men zoo spoedig mogelijk zich een „modus vivendi," eene levenswijze te verschaffen, waar men het mede doen kan, zonder onbeschaafd en onfatsoenlijk te heeten. God, deugd, onsterfelijkheid, met een paar lichte regelen van moraal, en de godsdienstig-zedelijke mensch van dezen tijd is kant en klaar, naar zijne meening voor den hemel nu al bijzonder geschikt. Dieper indringen is tijdverspilling en tijd is geld. Ernstig zelfonderzoek is onnoodig, schadelijk voor de affaire, alleen in dwepende naturen eenigermate nog te dulden. Aan de belangen der ziel moet niet te veel worden gedacht. Wat wil zij ook? Straks als de zaken goed gaan, zal men haar tevreden stellen, zeggende: ziel, zie hier, gij hebt vele goederen opgelegd voor vele jaren.

De oppervlakkige zin, dat min letten op gehalte en inhoud, dat rekenen met het massale, laat zich ook waarnemen bij de belijders van Jezus den Christus. Er is een belijden ja, maar zonder gloed, dikwerf uit opgewondenheid en partijdrift, zelden uit drang des harten en diepe innerlijke ervaring. Wij belijden, maar als in het verborgen, en haast met een gevoel van schaamte. Wij wantrouwen menigmaal de gronden van ons geloof en schromen het onderzoek. Het is, alsof gevaar ons dreigt. Ongetwijfeld noemde men weleer ons allerheiligst geloof, wie zegt dat thans vrijmoedig nog na? Er is partijdrift en partijbelang genoeg, maar geloof, bezieling, geestdrift, bewondering, heilig enthousiasme, waar vindt men het thans? Wij hebben het belijden verleerd.

De reden hiervan is niet verre te zoeken. De wereld heeft met haar denkbeelden en voorstellingen ons overheerscht, en is binnengedrongen op de erve der gemeente. Wij verbeelden ons veel te veel, dat de maatschappij, waarin wij leven, zich nog als in het drietal eeuwen achter ons, door de belijdenis der gemeente laat vormen en regeeren. Dit is niet zoo. Ik wil niet ontkennen, dat er hier en daar nog sporen en nawerkingen van zijn. Maar de bron, waaruit de volken thans hun zedelijke, burgerlijke, staatkundige beginselen en denkbeelden afleiden, is een gansch andere geworden. De maatschappij is veranderd. Zij heeft zich van het Christendom, van de Reformatie geëmancipeerd. Argeloos en geen kwaad vermoedend heeft de gemeente meer dan zij zelve weet door die revolutie zich laten influenceeren. Begrippen, gedachten, voorstellingen heeft zij overgenomen zonder critiek. Beginsel en methode van onderzoek, resultaten zelfs en een groot stuk van het woordenboek der revolutie zijn gedachteloos door haar aanvaard. Dat

maakt ons machteloos. Dat doet ons het eigen geloof en zijn gronden wantrouwen. Daartegenover moeten wij het weer gaan beseffen, dat de gemeente van Christus een gansch ander leven heeft dan de wereld. Er moet ernst gemaakt met de waarheid, dat wie in Jezus Christus gelooft waarlijk een ander, een nieuw mensch is. Alleen in het geloof moeten wij onze kracht en sterkte zoeken, en daarom ook afzien van alle pogingen om een vergelijk te treffen tusschen gemeente en wereld. Beide staan lijnrecht tegenover elkaar. Het is een strijd op leven en dood. Het moet ons dus volstrekt niet verwonderen, als de wereld ons geloof dwaasheid acht en als eene ongerijmdheid verwerpt. Dat is niet meer dan natuurlijk. Dit is veeleer te bevreemden, dat ze van ons geloof nog zooveel overhoudt. Dat geschiedt alleen bij gratie, bij ontrouw aan haar eigen beginsel; als zwakke maar steeds verzwakkende nawerking van een heerlijk verleden.

Laat mij deze beweringen duidelijk maken, door kort te wijzen op *karakter, grond* en *inhoud* onzes geloofs.

I. Het leven der gemeente is een leven des geloofs. Zij leeft uit, door, in het geloof. Met al haar doen en laten, denken en spreken, kennen en handelen beweegt zij zich op dat terrein. Wat wil dat nu zeggen? Eenvoudig dat de gemeente, uit het onzienlijke levend, vlak het tegendeel belijdt van wat de schijn der dingen leert. Het uiterlijk aanzien der dingen, de schijn, is tegen haar. Dat toont zich tot in het kleinste en geringste toe. De Schepping predikt geen liefderijk God, zoo zegt men; maar de gemeente belijdt en houdt trots alle tegenwerpingen staande: God is liefde. Er is geen andere wereld dan deze, deze is de beste, eene betere is er niet, zoo roept men, en de gemeente antwoordt: er is nog eene andere en betere; een rijk van onzienlijke en eeuwige goederen, dat gewisselijk komt; deze wereld is eene gevallene en leidt tot gene henen. Die Bijbel is zoo vreemd en biedt zooveel ergernis, gaat men voort, en de gemeente belijdt: die bijbel is Gods Woord. De gekruisigde is ons eene ergernis en eene dwaasheid, zegt men, maar ons, belijdt de gemeente, is Hij de kracht Gods en de wijsheid Gods; die gekruisigde is mijn Heer en mijn God, mijn eenige roem en mijns levens kracht. Mijne conscientie klaagt mij aan, zoo spreekt de gemeente zelve, dat ik tegen alle geboden Gods zwaarlijk gezondigd heb en nog steeds tot alle boosheid geneigd ben, en nochtans, zoo gaat zij voort, ben ik rechtvaardig voor God. Van dien dag af, dat de vaderen ontslapen zijn, blijven alle dingen gelijk van het begin der schepping, en nochtans verwachten wij een nieuwen hemel en eene nieuwe aarde. Dat is het *nochtans* des geloofs. Arm en nochtans rijk, niets hebbende en toch alles bezittende, dood- en doemschuldig en toch

erfgenaam des eeuwigen levens, hellewicht en nochtans hemelburger. Het geloof plaatst dat nochtans tusschen twee reeksen van ontzaglijke tegenstellingen in. De eene reeks leert: zoo schijnt het; waartegenover de andere uitspreekt: maar zoo is het. Zoo schijnt het, naar den maatstaf dezer gevallene en voorbijgaande wereld; zoo is het, naar den regel dier andere en betere wereld, die de eigenlijke wereld is en waartoe deze heenleiden en eenmaal in overgaan moet. Naar den schijn, naar wat deze zienlijke dingen u leeren, hebt ge gelijk, o wereld, dan is er geen God, geen hemel, geen heiligheid en geen heerlijkheid. Wat den kinderen der menschen wedervaart, dat wedervaart ook den beesten, en eenerlei wedervaart hun beiden. Wie merkt, dat de adem van de menschen opvaart naar boven, en de adem der beesten nederwaarts vaart in de aarde. Maar tegenover die leer van het zienlijke stelt het geloof, aanmerkend de dingen, die men niet ziet, zijn heerlijk, zoo machtig nochtans en plaatst tegenover de wetenschap van den *schijn* de wetenschap des *geloofs*. Ons geloof is één groote, ontzaglijke paradox, wonderspreuk van 't begin tot het einde. Gelooven, het is niets anders, dan God in het gelijk, al het andere, mensch en wereld te zamen, in het ongelijk stellen. 't Is verscheuren van den blinddoek van den waan, ontwaken uit een langen benauwenden droom; tot bezinning, tot zichzelven komen uit een bedwelmenden roes. 't Is erkennen: de dingen, ook ik zelf zijn niet zoo als ik ze zie met mijn benevelden blik en met mijn kortzichtig oog, maar zijn zooals God ze ziet van den hemel zijner heerlijkheid uit. Verloochening is het dus eenerzijds, van ons zelven, van verstand en wil, van gevoel en verbeelding, van alle dingen, van de gansche wereld; maar ter anderer zijde een steunen op God, een ootmoedig belijden: Gij, o mijn God, hebt gelijk, uw woord is de waarheid. Om nu dat nochtans des geloofs met blij gemoed na te spreken, is noodig eene zedelijke kracht als slechts weinigen wordt gegeven. Dat kan zoo iedereen maar niet. Zoover kunnen wij het ook door geen studie of onderzoek ooit brengen. Om tegen den schijn aller dingen in, tegen alle uitspraken der wetenschap aan eene gansch andere orde van zaken te poneeren, om vlak andersom in de wijsheid der wereld dwaasheid te zien en in de dwaasheid des kruises de hoogste wijsheid te eeren, om tegen ons zelven in te gaan, en juist het tegendeel aan te nemen, van wat wij gewild, gevoeld, gedacht, gemeend hadden, dat is een zedelijk, geestelijk krachtsbetoon, als voor ieder mensch na den val in zonde onmogelijk is, en mogelijk slechts wordt door de krachtige werking des H. Geestes. Gelooven aan de waarachtigheid van den Onzienlijke is slechts bestaanbaar door de kracht van den Onzienlijke zelven. Om het koninkrijk der hemelen te zien,

moet men er in staan en, door wedergeboorte, er burgers van wezen.

Gelooven kan daarom de wereld niet. Tot die heldendaad ontbreekt haar alle zedelijke kracht; zij is er te zwak, te ongeestelijk toe; kon zij het, zij zou ophouden wereld te zijn. Stond ze dan ook een tijdlang onder den invloed van het machtige geloof en het heroieke belijden der gemeente van Christus, werd ze daardoor in bedwang en in openbaring van haar eigenlijk wezen tegengehouden, het was ondanks haar zelve en tot tijd en wijle zij kans zag, het juk af te schudden en zich te emancipeeren. Buiten de gemeente is er geen eigenlijk geloof, geen vaste, in de ziel gebonden overtuiging van de realiteit van het onzichtbare. Dan is er alleen opinie, zienswijze, inzicht, meening, gissing. Buiten het geloof is er geen vastheid van overtuiging en moet dus altijd gezegd worden: mij dunkt, naar het mij toeschijnt, naar het mij voorkomt, mijns erachtens, woorden, waaraan we dan waarlijk in onze eeuw ook geen gebrek hebben. Dus altijd: naar het mij toeschijnt, is er een God, is er deugd, is er onsterfelijkheid, is er een hemel of hel, is Jezus de Christus. Een bestaan van al het onzienlijke dus bij de gratie van het goeddunken des menschen. Een proclameeren van het bestaan der Godheid bij senatoriaal edict, door de meerderheid, door de helft plus een.

Onafhankelijk van aller menschen oordeel, standvastig en kloekmoedig belijden: daar is een God, door zijne gratie (genade) ben ik wat ik ben — kan de gemeente alleen, maar vermag de wereld niet. Toch, het is waar, soms spreekt die wereld ook haar ontkenningen stout en driestweg uit. Als zij het individualisme begint moede te worden, dan ziet ze geen heil of ontkoming dan in de systematiseering van haar ongeloof. Dan wordt zij doctrinair fanatiek en richt brandstapels op voor wie gelooft met het hart en belijdt met den mond. Tusschen deze beide nu blijft immer zich de wereld bewegen: of onverschilligheid, nominalisme, anarchie, prijsgeven van alle objectieve waarheid aan de zienswijze van den enkele, ontkenning van al het absolute ter eener; of absolutisme, staatsalvermogen, despotisme, vaststellen der waarheid door den sterkste ter anderer zijde. Zij zweeft altijd in tusschen een realisme zonder ideaal, dat in stofvergoding en vleeschesdienst opgaat, en een idealisme zonder realiteit, dat daarom om te bestaan den sterken arm van den despoot behoeft.

Daartegenover nu spreekt de gemeente haar belijdenis uit, zonder eenigen twijfel of aarzeling, vast en krachtig; met de standvastigheid van den martelaar en met den ootmoed van den bidder. Zij kan dat beide, omdat voor haar idee en feit één zijn; de onzienlijke, de geestelijke, de eeuwige dingen zijn voor haar de hoogste realiteit, veel reëeler

dan die wij hier aanschouwen met ons lichamelijk oog. Dat er een God is, dat Jezus is de Christus, dat er een koninkrijk der hemelen is, staat voor haar nog veel vaster, dan een mathematisch axioom. Indien de tegenstelling mogelijk ware, zij zou eerder twijfelen aan 't zonlicht, dat valt in haar oog, dan aan de realiteit dier hoogere wereld, die heur stralen vallen laat in haar ziel. Omdat zij doordrongen is van de waarheid van het dichterwoord, dat het vergankelijke slechts eene gelijkenis is van het eeuwige, en Gods bestaan hoeksteen is en grondzuil aller waarheden. Zij weet het: de gedaante dezer wereld, de schijn der dingen, die ons zoo bekoort, gaat voorbij; en eeuwig en onvergankelijk is het onzienlijke, dat zich slechts ontsluit en kennen doet aan wie gelooft. Sceptisch, wantrouwend is de gemeente daarom jegens alwie die vastigheid losmaken, of ook maar de orde omkeeren wil. God moet God blijven, dan kan de mensch ook mensch wezen. Het geloof der gemeente sluit dus allen twijfel uit en is het volstrekte tegendeel van individueele zienswijze. En toch, hoe vreemd het schijne, door datzelfde geloof wordt zij voor het oefenen van ook maar den minsten gewetensdwang behoed. Immers, in de ziel overtuigd van de realiteit der hoogere wereld, weet en erkent zij, dat niet zij deze, maar deze haar draagt en handhaaft; dat zij dus slechts uit en door haar leeft en tot haar reëel bestaan niets toe- of afdoen kan. Geloovende, haast zij niet. De heilige wereld handhaaft zich zelve; de gemeente heeft, uit haar levend, daarvan slechts te getuigen, en nooit iets anders te doen, dan luide, krachtig, zelfbewust, vol des H. Geestes uit te roepen voor heel de wereld: ik geloof.

II. Maar toegestemd dat het geloof allen twijfel buitensluit, wat is de grond, waarop het rust, wat is het bewijs, dat ook dat geloof geen droom en geen inbeelding is? Het is het eigenaardige van het christelijk geloof, dat het uit geen der krachten, in natuur en mensch aanwezig, af te leiden is of te verklaren. Het is geen vrucht des verstands, geen resultaat van verstandelijke redeneering of wetenschappelijk onderzoek; het heeft met een syllogistisch besluit niets van doen. Het is evenmin een krachtsbetoon van den wil, als ware deze vanzelf daartoe bij machte; want 't feit staat vast, dat zoo eens te willen gelooven onmogelijk is. Het is al evenmin eene vrucht des gevoels, een product der verbeelding, want het is wezenlijk van beide onderscheiden in aard en karakter en gaat aan beide vooraf. Het is uit den mensch en uit de krachten dezer gevallene wereld niet te verklaren. Wij zagen toch duidelijk, dat het juist bestond in volstrekte verloochening van al wat tot deze zienlijke wereld behoort, van onszelven allereerst, van al onze gedachten en voorstellingen en neigingen. Der Heidenen geloof is daar-

van het volstrekte tegendeel. Het is, naar des Apostels woord, een veranderen der waarheid Gods in de leugen, een eeren van het schepsel boven den Schepper, een niet aanmerken van het onzienlijke, om juist steun te zoeken in het zichtbare. In wat verschillenden vorm nu dat geloof zich ook openbare, het rust altijd op iets, dat tot deze wereld behoort, het is gegrond op eene kracht in den mensch, op zijn verstandelijk overleg of zijn rijke verbeelding. Het blijft zich bewegen in een cirkel en komt dien tooverkring nooit uit. Het is altijd afgoderij, nooit godsdienst, wijl het niet rust in een woord van God maar in eene opvatting van den mensch. Het ware, echte, het christelijk geloof echter is een volkomen prijsgeven van alle dingen, een zichzelven kruisigen en begraven, eene geestelijke ervaring, waarbij alles ons ontvalt, waarop wij vroeger vertrouwden. Indien het dan niet rust in iets van den mensch, integendeel dat alles prijsgeeft en varen laat en dan toch weer uit dien dood der zelfkruisiging opkomt, ja een ander, nieuw heilig leven ons toevoert, dat wij vroeger niet kenden, dan immers kan het niet anders dan rusten in den levenden God. Het geloofsleven, dat uit algeheele zelfverloochening, uit den dood wordt geboren, kan zijn oorsprong niet hebben dan in Hem, die uit den dood het leven in onverderfelijkheid aan het licht gebracht heeft. Het geloof, dat ons de onzienlijke dingen in 't oog vatten doet en, woordelijk, ons tegelijk daaruit doet leven, is eene krachtsopenbaring der hoogere wereld zelve, uit deze wereld niet te verklaren. Gelooven in Christus, is daarom eene gave, eene krachtsopenbaring des Geestes. Zelf bovennatuurlijk in oorsprong, brengt het geloof dus niet alleen zijn eigen gewisheid, maar ook de realiteit van zijn voorwerp, van de onzienlijke dingen, mede. Zonder deze zou het zelf niet kunnen bestaan. Het geloof is derhalve een vaste grond der dingen die men hoopt en een bewijs der zaken die men niet ziet. Wat de dichter den ontdekker der Nieuwe Wereld toezong, dat, indien deze er niet ware, zij uit de zee moest verrijzen, dat geldt in der waarheid van het christelijk geloof. De gave des Geestes is voor hem die haar bezit het afdoend bewijs voor het bestaan des Geestes en voor al wat Hij meedeelt.

Hoe dat geloof nu in onze harten gewerkt wordt, kan niet ten volle worden beschreven. De werking des Geestes is zoo wonderbaar, zoo onnaspeurlijk, zoo haast onder geen woorden te brengen. Wij hebben het hier met een wonder te doen en staan voor eene verborgenheid. Dit weet ik, het wordt niet verkregen door historisch-kritische onderzoekingen en uitlegkundige studiën. Niet ook door een gunstigen aanleg of een degelijk karakter. Het wordt in ons gewerkt door een machtigen, onmiddellijken indruk, op het oogenblik dat de realiteit der

geestelijke dingen krachtig en onweerstaanbaar aan onze ziele zich opdringt en als waarheid zich betuigt. In eens, plotseling gaat er dan een licht in ons op, dat de ellendigheid van het „beneden" en de heiligheid en heerlijkheid van het „boven" ons toont.

Zwakke analogie van dezen onbeschrijflijken indruk hebben wij in de wijze, waarop de zedewet zich in het geweten van iederen mensch krachtig aankondigt als eene reëele macht. Analogie ook in het vreemde verschijnsel, dat de heerlijkste gedachten eensklaps in ons brein voor ons bewustzijn vallen, en als eene gave zich willen beschouwd zien. Zoo was bij Athanasius de vaste overtuiging van de Godheid des Zoons, zoo bij Augustinus de zekere gewisheid van de verkiezing door een onmiddellijken indruk gewekt: en stond bij een Luther de rechtvaardiging alleen door het geloof onwankelbaar vast. Geen enkel artikel onzer belijdenis rust op verstandelijke reflexie of wetenschappelijk onderzoek; deze kwamen altijd achterna; wat aan een dogme subjectieve verzekerdheid en aan zijn belijders kracht en moed van overtuiging schonk, was altijd die onmiddellijke, onbeschrijflijke indruk van zijn waarheid in 't hart door den Geest. Dan eerst is ons geloof het ware, wanneer het ons onmogelijk wordt, anders te gelooven. Dat „ik kan niet anders, ik mag niet anders," dat schenkt ons geloof de kracht tot overwinning der wereld, dat maakt elk artikel onzes geloofs tot product van eene diepe geestelijke ervaring, tot eene geestelijke winste, door ons eerbiedig te aanvaarden, of wij zelven ook alzoo krachtig de waarheid ervan betuigd mochten vinden aan ons hart.

Nu wordt echter die indruk niet zoo onmiddellijk in ons gewekt, dat de H. Geest daarbij ieder middel buiten zou sluiten. Als op natuurlijk, wordt ook op geestelijk terrein deze overtuiging „vermittelt" door het Woord. Alleen kan dat Woord die overtuiging in ons niet wekken. Door den H. Geest voortgebracht, moet het in ons hart ook door dien H. Geest worden gesproken, op dien toon, met dien nadruk, als Hij alleen, die 't Woord voortbracht, dit vermag; en dan laat het een onuitwischbaren indruk in onze zielen achter. Dan is de waarheid ervan ontwijfelbaar in ons harte verzegeld. Dat geloof is dus zoo iets teeders en heiligs, dat het alleen in God kan rusten, in niemand of niets anders, in geen boek of geschrift, alleen en enkel in God. Maar dan toch in God, die in Zijn beschreven Woord tot mij spreekt, en de waarheid ervan aan mijn harte bevestigt door zijnen H. Geest. God, zijn woord, zijne beloften, zijne daden zijn de zuilen, waarop mijn gelooven rust. Feiten, daden, geschiedenis is het, die er den grond van vormen, en wier onverbreekbare samenhang met de in ons bezegelde waarheid de historie ervan waarborgt. Zoo gij wilt, op gezag gelooven

we dus, maar op gezag van God zelven, die het blijmoedig gelooven aan Hem en zijn Woord door Zijn Geest in ons werkt. En zoo weinig is dat gezag een dwang of geweld, dat het geloof zelf geene hoogere vreugde kent, dan in die autoriteit Gods te rusten. Ja, het zou sterven en verleppen, indien het in iets anders rustte dan in God. Want vast is het en zeker, niet wijl het geloof is, maar wijl het geloof is in God; sterk is het en de overwinning der wereld, wijl het geloof is in Christus den wereldverwinnaar; heilig is het en heerlijk, wijl het geloof is in den H. Geest.

III. In dat geloof nu staande, daaruit levend, spreekt de gemeente ook uit, wat zij gelooft. Zij verbergt zich niet noch schaamt zich harer belijdenis. Welverzekerd en vol vertrouwen, spreekt zij het blijmoedig uit, al rooken de brandstapels. Ja, bij den gloed der martelvuren was haar belijden dikwerf het krachtigst; drong zich het in de ziel ervarene vanzelf naar de lippen. Zij belijdt, en kan niet anders dan belijden. Dat is de drang van haar hart; zwijgen kan ze niet, zij gelooft, daarom spreekt zij. Zij moet getuigen van Gods wonderen, gewagen van zijne doorluchtige daden. Of ze dan aan de H. Schrift niet genoeg heeft? O, zeer zeker, deze is haar eenige bron, uit haar vloeit alles haar toe, in haar diepten duikt ze telkens weer neder. Die Schrift is de prachtvolle schilderij, die in eene reeks van boeiende tafereelen de daden Gods in de heilshistorie voor de oogen ons opvoert. Welnu, dien machtigen indruk, welken de Schrift op haar maakt, moet zij weergeven. Wat zij door dat wondere boek gezien, getast heeft van het Woord des levens, dat moet zij verkondigen. Zij moet trachten, dat onder woorden te brengen en er zich rekenschap van te geven. Zij heeft wat die Schriftuur verhaalt in zich opgenomen, doorleefd als 't ware, en reproduceert het nu in hare belijdenis. Uit de indringing in de H. Schrift weer bovenkomend, ziet zij rondom zich, voelt in deze wereld zich vreemd en spreekt tegenover tegenstanders en dwalenden in heilige geestdrift uit, wat zij ervoer en genoot. Scheppen doet ze niet; geene enkele waarheid ontdekt ze, zij vindt slechts wat in die Schrift neergelegd is; zij denkt slechts *na*, den H. Geest *na*, die het alles *voor*gedacht heeft, maar geeft dan het gevondene en alzoo nagedachte ook weer in haar taal, in haar wijze, ten volle bewust en voor ieder verstaanbaar. De belijdenis, die zij uitspreekt, staat dus niet boven of naast of buiten de Schrift, maar geheel en al *in* de Schrift. Uit deze is ze geweld, door het kanaal der gemeentelijke ervaring heen.

Natuurlijk, dat geschiedde niet in eens; wat in dien Bijbel vervat is, is zoo rijk en zoo wijd van begrip, dat het niet door één mensch, niet

door één geslacht van menschen in zich opgenomen en weergegeven kan worden. Daar zijn eeuwen voor noodig. De kennis van de lengte en breedte en diepte en hoogte der liefde van Christus is alleen in gemeenschap met *alle* heiligen te bereiken. Eerst is daarom de belijdenis klein. Niets anders dan: ik geloof in Jezus, den Christus. Straks breeder al uitgelegd in de woorden: ik geloof in den Vader, den Zoon en den H. Geest. Dat is de wortel, die straks opwast tot den stam der 12 geloofsartikelen. En telkens wanneer de gemeente in de volgende tijden dieper in de openbaring Gods ingeleid wordt, groeit die stam op en wassen er verschillende takken aan, waarvan sommige zijwaarts zich afbuigen en in verkeerde richting uitgroeien. Maar zoo wordt in den loop der eeuwen de liefde van Christus al breeder en voller uitgelegd, en steeds verder afgewerkt dat heerlijk beeld, hetwelk de gemeente uit de H. Schrift concipieert en naar buiten doet afstralen.

Wat zij alzoo geloovende al belijdt, is moeilijk ook te zeggen, wijl het zoo rijk is en zoo diep. In God gelooft zij. Aan Hem denkt zij, over Hem peinst zij, van Hem getuigt ze. Van God altijd, van God alleen. Van de daden, die Hij gewrocht heeft van oudsher, die Hij voortgaat te werken tot aan het einde der eeuwen. Uit God leeft zij, op Hem steunt zij, van Hem spreekt zij, van zijn wezen en eigenschappen, van zijn werken en wonderen, van Hem in den ganschen rijkdom zijner zelfopenbaring, in de onnaspeurlijke volheid zijns wezens, in de drievuldigheid van zijn bestaan. In zijne werken aanschouwt ze drieërlei kringen, in zijn bestaan drieërlei wijze, nooit ge-, altijd onderscheiden, zich reflecteerend ook in haar eigen geestelijke ervaring. De onuitputtelijke rijkdom des Goddelijken levens en wezens, in zijne zelfopenbaring zich toonend, wordt door de Gemeente in hare belijdenis van God Drieëenig uitgedrukt en weergegeven. Eerst toch voelt de Gemeente, schoon van de wereld onderscheiden, met deze zich volstrekt afhankelijk van eene Absolute Macht, die haar en alle dingen te voorschijn riep en nog instandhoudt en regeert. Voor haar is die Macht echter geen onpersoonlijk Noodlot, geen afgetrokken gedachte, maar eene Goddelijke zelfstandigheid, die weet en wil, regeert en bestuurt, dien ze aanspreekt als „Gij" en voor wien zij vrijwillig en onvoorwaardelijk zich buigt. Zij belijdt Hem als den Schepper van Hemel en Aarde, die in het Goddelijk Wezen de van zichzelf Bestaande is, aan wien alle dingen hun oorsprong ontleenen, de Souverein, de Wetgever, de Rechter aller dingen. Maar zij belijdt Hem ook als den Vader, Vader van den Zoon, door Hem Vader ook Zijner kinderen op aarde, die Hij verzorgt en bewaakt en als zijn oogappel mint. Dat alles uit de H. Schrift opdelvend en zelve ervarend in de ziel, heft de gemeente het oog dankend ten hemel en belijdt: *ik geloof in God,*

den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde.

Maar zij belijdt nog meer. Ja, indien zij niet meer had te belijden, dan zou zij zelfs dit weinige niet met grond hebben kunnen uitspreken. De wereld eert in Hem noch den Schepper, noch den Vader, dan bij name alleen. Maar de gemeente gelooft in den Vader, wijl zij ook gelooft in den Zoon. En hier is de gemeente nu in het hart van haar belijdenis. Jezus Christus is centrum van al haar kennen en gelooven. Zij wil van niets weten dan van Hem, den Gekruiste. Hem bepeinst zij, Hem beschouwt ze, Hem beschrijft ze, van Zijne eeuwige generatie uit den Vader tot op zijne ontvangenis en geboorte uit Maria; en vandaar door heel zijn leven volgt ze Hem tot in zijn dood en begrafenis; en als Hij straks opgestaan is en ten hemel gevaren, dan ziet ze Hem na, houdt het oog naar Boven gericht, waar Christus is, geloovig verbeidende den tijd, als Hij wederkomen zal op de wolken des hemels.

Door hem, zoo jubelt zij, is een gansche omkeer tot stand gebracht. De verhouding aller dingen tot God, door de zonde verstoord, Hij heeft ze hersteld. Verzoend heeft hij alle dingen tot God, dus ook onderling. Hemel en aarde, God en mensch, Jood en Heiden, Griek en Barbaar — alle zijn met elkander verzoend. En dien machtigen omkeer heeft hij teweeggebracht, niet door geweld van wapenen maar alleen door te lijden. Zijn gansche leven wordt door de gemeente samengevat in het woord: die geleden heeft. Door het kruis alleen heeft Hij over de overheden en machten getriumfeerd. Dat was Zijn eenig wapen. Alleen en nooit anders dan in het teeken des kruises heeft hij de overwinning behaald. Dat is aller dingen verzoenings- en hereenigingspunt. Gelijk door den boom der kennisse alles van God zich afkeerde, zoo keert door het kruis alles tot God weder. En nadat hij de verzoening tot stand gebracht heeft, gaat Hij nu voort, in de bedeeling van de volheid der tijden alles onder zich als 't Hoofd bijeen te vergaderen, beide dat in den hemel en dat op de aarde is. Als koning zal Hij heerschen, totdat al de vijanden onder zijne voeten gelegd zijn. Dat alles nu bepeinzend, heft andermaal de gemeente geestdriftvol het oog ten hemel en zegt: *En ik geloof in Jezus Christus Zijnen eeniggeboren Zoon, onzen Heere.*

Maar nog meer omvat het belijden des geloofs. De verzoening is er. Maar, zoo rijst dan de vraag, hoe kom ik daarin te staan, hoe krijg ik daar deel aan, waar de onheilige machten der zonde in en buiten mij steeds verder van Christus mij afvoeren? Welke is de Goddelijke kracht, die mij onheilige aan mijzelven ontweldigt en met Christus in gemeenschap, in verband brengt? Welke macht drijft ons naar Christus

henen en naar Zijn kruis? En de gemeente heeft het antwoord gereed. Daar is een ander nog, een Leidsman in de Waarheid, een Trooster, die van God uitgaande weer naar Christus en alzoo tot den Vader terugvoert, die niet van de wereld toch in haar werkzaam is en ons wederbaart en vernieuwt. En de gemeente, ten derden male opziend naar omhoog, belijdt: *ik geloof in den H. Geest.*

Drievuldig is Hij, de waarachtige levende God, dien de gemeente aanbidt. Drievuldig in Zijn bestaan, één toch in wezen. Want wist zij niet, dat de Vader God ware, zij zou zich op Hem niet kunnen verlaten. Wist zij niet, dat de Zoon God ware, zij zou op zijne voldoening niet voor tijd en eeuwigheid kunnen rusten. Wist zij niet, dat de H. G. God ware, zij zou op zijne getuigenis niet bouwen, aan zijne leiding zich niet kunnen toevertrouwen. Neem een dezer drie weg en der zielen zaligheid wankelt, en de verzekerdheid des geloofs is onmogelijk. Maar nu God boven, God voor, God in ons; door God van alle zijden omgeven, verzorgd, bewaard; nu is er ruste, nu vrede, nu de zaligheid zeker; zoo God voor ons is, wie zal dan tegen ons zijn? Uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen, Hem zij de heerlijkheid!

Maar wie zal die eere Hem toebrengen? Nog eenmaal heft de gemeente hare stemme op en zegt: *ik geloof eene heilige algemeene Christelijke Kerk.* Deze is er en zij zal worden voltooid trots de aanvallen en de poorten der hel. Door de vergeving der zonden en de wederopstanding des vleesches komt zij gewisselijk tot het eeuwige leven. Er is geen twijfel aan. Daarheen zijn al de werken der drie Goddelijke Personen gericht. Eén in wezen, zijn ze één ook in doel. Dat is de tempel, dien zij samen bouwen, en tot woning begeeren. En als straks dan de elementen brandende zullen versmelten en de aarde en hare werken zullen vergaan, dan zal deze tempel, waaraan eeuwen lang is gearbeid, luisterrijk op de ruïnen der zonde verrijzen en tot in eeuwigheid blijven bestaan.

DE HUISHOUDING GODS.

Er is al meer dan eenmaal geklaagd over de waarlijk verontrustende wijze, waarop de kennisse Gods niet slechts buiten maar ook binnen de gemeente des Heeren afneemt en te loor gaat. Er wordt zeer zeker gesproken over Christus, zijn persoon en werk, over bekeering en wedergeboorte, over alwat op den weg des levens ervaren wordt; maar een spreken over God en zijn wezen, een bewonderen van zijne deugden en volmaaktheden, een aanbidden van zijne Goddelijke huishouding en Drievuldig bestaan, een roemen in de glorie van zijnen Naam wordt al minder bespeurd. En dat was toch altijd het hart, de kern en het middelpunt van de Gereformeerde Kerk en waarheid: dat de drijfkracht en het bezielend beginsel van haar grootste Godgeleerden; dat ook de sterkte en de temidden van druk en ellende verheffende en troostende kracht van alle gereformeerde belijders. Het ijveren voor de glorie van Godes heiligen Naam, het doordrongen zijn van de heerlijkheid zijner vlekkelooze Majesteit, het alles nederwerpen voor Hem, die alleen hoog is en alleen groot: het alles ondergeschikt maken aan dit laatste en hoogste doel — is dat niet juist altijd het grootsche, het boeiende in de Gereformeerde Kerk en de Gereformeerde leer geweest; niet altijd dat, wat haar een open oog en een ruimen blik gaf voor maatschappij en Staat, voor zedelijke en sociale belangen? Was niet die glorie van Gods naam het machtige beginsel, van waaruit alle hervorming op Gereformeerd gebied begonnen, voortgezet en voltooid werd, dat tot het verduren van het zwaarste lijden en den felsten tegenstand in staat stelde, en niet naliet, zijne kracht en heerlijkheid aan allerlei geesten te doen gevoelen?

Niet dan tot schade van Gereformeerde leer en leven kan dan ook dit beginsel ophouden een beginsel te zijn. In de kennis van God alleen ligt het eeuwige leven. En wij willen beproeven, iets van de heerlijkheid dezer kennis te doen opmerken, als we een oogenblik gaan nadenken en in eenvoudigheid en eerbied gaan spreken over de *Huishoudinge Gods.*

Er is eene Oeconomie, eene Huishouding Gods. God is geen koude, kille, abstracte eenheid; geen mathematische grootheid, geen metaphysische gedachte, maar een Geest van oneindige volmaaktheid, met eene onnaspeurlijke volheid van leven en liefde, van waarheid en licht. Hij is de Eeuwig levende, de Sprinkader des levens, de Fontein aller goeden, uit wiens eeuwige diepten het leven eeuwiglijk opwelt in doorzichtige klaarheid; in wien alles licht is, zonder eenige duisternis; die alleen bestaat van Zichzelven, en al het andere te zamen door hem; die alleen groot is en wiens grootheid ondoorgrondelijk is; bij wien niets is te vergelijken in hemel en op aarde.

In dat heerlijke en volzalige Wezen zijn drie personen, deelgenooten deszelfden Wezens, die samen eene huishouding vormen, waarvan die op aarde eene zwakke en onvolkomene afschaduwing is. Eenswezens, zijn zij waarlijk van elkander onderscheiden in naam en in orde, in werk en in dienst. Elk dier drie heeft in die huishouding eene eigene taak, overeenkomstig met zijn persoon.

I. Daar is allereerst de Vader, alzoo geheeten, wijl Hij is de Vader des huizes, de Vader van den Zoon. Van zichzelven zijnde, is Hij de Fontein der Godheid, die den Zoon genereert en den H. Geest van zich en den Zoon doet uitgaan. Hij is, evenals de Zoon en de H. Geest, de eenige waarachtige God, de Koning der Eeuwen, de onverderfelijke, onzienlijke, alleen wijze God (1 Tim. 1 : 17), de zalige en alleen machtige Heere, de Koning der Koningen en de Heer der Heeren, die alleen onsterfelijkheid heeft en een ontoegankelijk licht bewoont, denwelken geen mensch gezien heeft (Joh. 1 : 18) noch zien kan (1 Tim. 6 : 15, 16). De onzienlijke en onuitsprekelijke, de onvergankelijke en onverderfelijke, de zalige, die ondoorgrondelijk rijk is en diepten des rijkdoms (Rom. 11 : 33), der liefde (Ef. 2 : 4, 1 Joh. 4 : 8), der macht en kracht (Ef. 1 : 19) bezit. Als Vader heeft Hij bestel over het huisgezin, dat Hij eeuwig constitueert en onderhoudt. Want verborgen, openbaart Hij zich ook. Hij is immers leven, liefde. Hij denkt, Hij kent, Hij mint altijd. Of naar de schoone uitdrukking van een Kerkvader, Hij spreekt altijd, en zijn spreken is genereeren. Die Zoon, dien Hij alzoo sprekende, eeuwig genereert, is Zijn Eengeborene, zijn geliefde, Eerstgeborene; de Zoon zijns welbehagens, wien Hij gegeven heeft het leven te hebben in zichzelven (Joh. 5 : 26). Een ander dan de Vader, was Hij eeuwig bij God (Joh. 1 : 1), in den schoot des Vaders (Joh. 1 : 18), dagelijks zijne vermakingen (Spr. 8 : 30), met den Vader één (Joh. 17 : 22), deszelfden wezens, derzelfde heerlijkheid deelachtig en dies de waarachtige God (1 Joh. 5 : 20), boven allen te prijzen in

der eeuwigheid (Rom. 9 : 5). Beeld des onzichtbaren Gods (Col. 1 : 15), afschijnsel zijner heerlijkheid en uitgedrukt beeld zijner zelfstandigheid (Hebr. 1 : 3), is Hij het, die God openbaart (Matth. 11 : 27) en doet zien (Joh. 14 : 9), zijn Naam ons verklaart (Joh. 1 : 18) en uitspreken leert. In het Goddelijk huisgezin heeft Hij de taak van Huisverzorger, die getrouw is Dengene, die hem gesteld heeft, in geheel zijn huis (Hebr. 3 : 2). Want gehoorzaam is Hij, als een Zoon, aan den Vader (Phil. 2 : 8), tot den dood des kruises toe; altijd Hem kennend, eerend, rechtvaardigend, minnend; altijd slechts doende, wat Hij den Vader ziet doen, nooit handelend van zichzelven uit, op eigen initiatief, maar altijd op aandrang van den Vader (Joh. 5 : 19).

Maar twee vormen nog geen volledig gezin. Eerst in een derde sluit elke huishouding zich af. Alzoo gaat dan ook in de oeconomie Gods van den Vader en den Zoon uit de *Heilige Geest* (Joh. 15 : 26), als de Geest Zijns monds (Ps. 33 : 6), als de Adem des Almachtigen (Job. 33 : 4), als Geest des Vaders (Rom. 8 : 9, 1 Cor. 6 : 11) en Geest des Zoons (Gal. 4 : 6). Met Vader en Zoon op één lijn staande (Matth. 28 : 19, 1 Cor. 12 : 4—6, 2 Cor. 13 : 13 en Openb. 1 : 4), is Hij de derde hypostase in het Goddelijk wezen, die spreekt (Hand. 13 : 2), oordeelt (Hand. 15 : 28), wil (1 Cor. 12 : 11) en zelfs de ondoorgrondelijke diepten Gods onderzoekt (1 Cor. 2 : 10, 11). Alzoo is Hij in de huishouding Gods de Gezant, die uitgaat en gezonden wordt van Vader en Zoon (Joh. 16 : 7, Luk. 11 : 13 en Hand. 15 : 8), die dezelfde Goddelijke natuur op eene bijzondere, onderscheidene wijze, juist als Heilige Geest deelachtig is. Hij is dus het entelechische principe: de gemeenschap van Vader en Zoon sluit in Hem in hare volkomenheid zich af; handhaver, bewaarder en voltooier van de onderscheidingen in de Godheid, is Hij tevens degene, in wien de eenheid en de volkomenheid der huishouding Gods is verzekerd.

II. Deze drie, Vader, Zoon en H. Geest zijn de eenige waarachtige God, te prijzen in der eeuwigheid. Indien deze Triniteit niet maar oeconomisch, maar wezenlijk — gelijk wij belijden — ontologisch is, dan zullen de sporen ervan ook in de schepselen merkbaar en hier en daar meer of minder duidelijk aan te wijzen zijn. Het was dan ook geen spitsvondig, splinterig en willekeurig onderzoek, maar een bewijs van den ernst der overtuiging, waarmede men de Drieëenheid Gods beleed, als de Godgeleerden, vooral sedert Augustinus, analogieën dier Triniteit trachtten aan te wijzen op elk gebied der Schepping. Op logisch en physisch, op ethisch en philosophisch terrein trachtte men in alle ding drie factoren aan te wijzen, drie causaliteiten aan te geven, die het volkomen tot stand

brachten. Al was daarbij veel willekeurigs, al is in menig opzicht het vruchtelooze en ijdele dier speculaties gebleken, het recht er toe kan niet worden bestreden, waar de H. Schrift zelve ons de Schepping aller dingen doet kennen als het werk van Vader, Zoon en H. Geest. De orde der huishouding Gods wordt nimmer, noch naar binnen, noch naar buiten verloochend, maar altijd ten strengste gehandhaafd. Eén en ongedeeld zijn alle de werken Gods naar buiten, maar in die eenheid wordt de onderscheidenheid der drie Personen en van hun taak en werk bewaard. Eerst door die drie absolute causaliteiten en door hun ééne, ongedeelde en toch in die eenheid weer onderscheiden arbeid is alle creatuur in hemel en op aarde geworden, wat zij geworden is.

Ook hier weer is de Vader de eerste, van wien de gedachte der schepping uitgaat, die, gelijk in alles, het initiatief neemt en het plan heeft ontworpen. Uit Hem zijn daarom alle dingen (1 Cor. 8 : 6); Hij werkt alles in allen (1 Cor. 12 : 6) naar den raad van zijnen wil (Ef. 1 : 11). Hij is de Bouwer van 't wereldhuis (Hebr. 3 : 3), uit wien al het geslacht in hemel en op aarde genoemd wordt (Eph. 3 : 15); de Eigenaar ook, wiens welbehagen in dat huis alles bestelt (Matth. 11 : 26). Alzoo is Hij de Schepper aller dingen (Gen. 1 : 1; Ps. 33 : 6), de Onderhouder en Regeerder (Ps. 97 : 1), de Wetgever en Rechter (Gen. 18 : 25), de Verdediger, Handhaver en Wreker der wetten, die Hij als souverein voor elk ding naar zijn aard heeft bepaald (Nah. 1 : 2). Daarom wordt Hij dan ook genoemd de alleen machtige Heere (1 Tim. 6 : 15), die alleen wijs is (1 Tim. 1 : 17) en draagt Hij dikwerf in de H. Schriften den naam van God, in onderscheiding van Zoon en Geest, niet alleen krachtens Zijn Wezen, dat immers Zoon en Geest evengoed deelachtig zijn, maar ook krachtens zijn ambt en werk, krachtens de orde en plaats, die Hij inneemt in de Goddelijke Huishouding.

Maar de Vader doet niets buiten den Zoon om. Hij toont Hem alles, wat Hij doet (Joh. 5 : 20). Ook in het werk der Schepping is den Zoon eene eigene taak opgedragen. De Vader is de Ontwerper, de Maker van het bestek, maar Hij brengt dit niet tot uitvoering dan door den Zoon. Deze is ook hier de Middelaar. Door het Woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt (Ps. 33 : 6). De Vader spreekt (Gen. 1 : 3) en gebiedt (Ps. 33 : 9), maar het woord, dat Hij sprekende voortbrengt, is geen klank, die vervliegt op den adem des winds, maar Goddelijk leven en Goddelijke kracht, bezield en bezielend, het Woord dat in den beginne bij God en zelf God was (Joh. 1 : 1). Door dat Woord is alles gemaakt, wat gemaakt is (Joh. 1 : 3). Alle dingen hebben in Hem, die de eerstgeborene aller creatuur (Col. 1 : 15) en het begin der schepping Gods is (Openb. 3 : 14), hun eerste zijn, hun bestand,

hun wortel en wezen (Col. 1 : 16, 17); de gansche volheid des levens, die in de schepping ontvouwd en blootgelegd wordt, is in Hem aanwezig, en bestaat in Hem. Vandaar, dat de Vader ook alle dingen draagt door het Woord zijner kracht (Hebr. 1 : 3) en het Woord het leven heet en het licht der menschen (Joh. 1 : 4). In den Zoon alleen zijn alle dingen door den Vader gewild, opdat zij, door Hem ontstaande, in Hem bestaande, ook tot Hem en alzoo tot den Vader geschapen zouden zijn (Col. 1 : 16).

Evenals de Zoon, die dus metterdaad de Schepper aller dingen mag heeten, heeft ook de H. Geest een eigen werk bij de Schepping te verrichten. Door den Geest van Gods mond is al het heir der hemelen gemaakt (Ps. 33 : 6). In Hem volbrengt de Zoon en door den Zoon de Vader alle scheppende werkzaamheid. Hij is het, die het leven, dat in den Zoon is (Joh. 1 : 4), uitwerkt, die levend maakt (Joh. 6 : 63) en aan de schepselen leven geeft (Job 33 : 4). Door Hem ontvangt de schepping dus een eigen zijn en bestaan, een eigen leven in onderscheiding van God. Het werk der schepping wordt door Hem afgesloten, uitgewerkt, voltooid, bezegeld. Zwevend op de wateren (Gen. 1 : 2), maakt Hij den chaos tot kosmos, schept Hij den menigvuldigen rijkdom des creatuurlijken levens, en is alzoo het principe der individualiteit, de Geest der orde en harmonie, der eenheid en veelheid, der overeenstemming en verscheidenheid. Door en in Hem schenkt God aan alle schepselen het leven, den adem en alle dingen (Hand. 17 : 25; Ps. 104 : 30; Jes. 32 : 15). In zevenvoudige stralen gaat die Geest uit in alle landen (Openb. 5 : 6), zoodat alles vol Geest en leven is (Ps. 139 : 7—10) en wij door Hem in God leven, ons bewegen en zijn (Hand. 17 : 28). En zoo is Hij de oorzaak en het beginsel, niet slechts van het physische maar ook van het intellectueele leven, (Job 32 : 8; 35 : 11; Exod. 31 : 3) die ook op dit terrein allerlei gaven uitdeelt en in één woord is de Geest der wijsheid en des verstands, des raads en der sterkte (Jes. 11 : 2).

III. En wanneer wij ten slotte aan het werk der Herschepping eenige oogenblikken onze aandacht wijden, dan treffen wij ook hier heel de Schrift door dat trinitarisch karakter aan, waardoor het één werk is, Goddelijk van het begin tot het einde, maar tegelijk zoo onderscheiden, dat de orde en de taak der drie Personen altijd nauwkeurig geregeld en uit elkander gehouden wordt.

Ook hier is des Vaders werk en ambt een ander, dan dat van den Zoon en den Geest. Van Hem gaat het voornemen uit, om menschen in zijne Goddelijke huishouding, in zijn hemelsch gezin op te nemen.

Uit de diepten van zijn ondoorgrondelijk welbehagen heeft Hij, door niets buiten zich daartoe bewogen, het plan der verlossing ontworpen. Zijne barmhartigheid is de grondslag onzer zaligheid (Tit. 3 : 5). Tot uitvoering van dat plan heeft Hij den Middelaar verkoren, gezalfd (Ps. 2 : 6) en der wereld ter redding gegeven (Joh. 3 : 16). In dien Zoon heeft Hij voor de grondlegging der wereld allen verkoren (Ef. 1 : 4), die Hij straks door het woord der prediking en de kracht des Geestes roept, door het geloof in den Zoon rechtvaardigt en daarna verheerlijkt (Rom. 8 : 30), om ze eeuwig op te nemen in zijne huishouding, en hun tot een Vader te zijn. Gelijk alles van Hem uitgaat, keert alles tot Hem terug. In het huisgezin, nu door een tal van aangenomen kinderen vermeerderd en uitgebreid, blijft Hij de Vader, die alles in allen is (1 Cor. 15 : 28). Om al deze werken mag ook de Vader genoemd worden onze Zaligmaker (1 Tim. 1 : 1; 2 : 3; Tit. 1 : 3; 2 : 10), wiens goedertierenheid en liefde tot de menschen in Christus verschenen is (Tit. 3 : 4).

Een andere is echter in ditzelfde werk der herschepping de taak van den Zoon. Het plan der verlossing heeft Hij, ten koste van Zichzelven, uitgevoerd, wijl Hij geen hooger eer en lust kende, dan den Vader gehoorzaam te zijn (Ps. 40 : 8, 9). Middelaar der schepping, is Hij nu ook geworden de Middelaar onzer zaligheid (1 Tim. 2 : 5), die de zaligmakende genade en de liefde des Vaders ons openbaart. En alzoo is Hij vleesch geworden, en heeft Zichzelven vernietigd (Joh. 1 : 14; Phil. 2 : 7) en heeft als Borg des Beteren Verbonds (Hebr. 7 : 22) door zijn lijden en sterven, de wereld met God verzoend (2 Cor. 5 : 19) en eene eeuwige gerechtigheid voor allen, die in Hem gelooven, teweeg gebracht. Profeet, die ons God verklaart (Joh. 1 : 18), Priester, die door zijns zelfs offerande ons met God heeft verzoend en eeuwig volmaakt degenen, die geheiligd worden (Hebr. 10 : 14), moet Hij thans als Koning heerschen, totdat alle de vijanden onder zijne voeten gelegd zijn (1 Cor. 15 : 25) en alles onder Hem, als het Hoofd der Gemeente, bijeen vergaderd zij, beide dat in den hemel en dat op de aarde is (Eph. 1 : 10), en Hijzelf zij de Eerstgeborene onder vele broederen (Rom. 8 : 29).

Dat werk, door den Vader ontworpen, door den Zoon tot stand gebracht, wordt eindelijk in den mensch voltooid en voleindigd door den H. Geest. Als Trooster (Joh. 14 : 16) neemt Hij de zaak Gods bij de menschen waar. Nadat Hij voor de komst des Zoons het verlossingswerk voorbereid had (2 Petr. 1 : 21; 1 Petr. 1 : 11), heeft Hij dien Zoon zelven een lichaam toebereid in Maria's schoot (Matth. 1 : 18), en Hem met zichzelven vervuld (Matth. 3 : 16; Luk. 4 : 1; Joh. 3 : 34), zoodat Jezus zelfs de duivelen uitwierp door den Geest

Gods (Matth. 12 : 28). En nadat de Zoon alles volbracht had, is Hij zelf, als zijn plaatsvervanger bij de geloovigen, op aarde gekomen, om het werk des Zoons te voltooien. En dat voltooit hij, door het woord der prediking krachtig te maken (1 Thess. 1 : 5), het geloof in de harten te werken (2 Cor. 4 : 13; 1 Cor. 12 : 3), te wederbaren (Joh. 3 : 5) en te vernieuwen (Tit. 3 : 5). Door verder als de Geest der waarheid (Joh. 14 : 17) te leeren (Joh. 14 : 26; Hand. 13 : 2; 2 : 14), en in alle waarheid te leiden. Door te troosten (Joh. 15 : 26), de liefde Gods in onze harten uit te storten (Rom. 5 : 5), vrede en blijdschap ons te schenken (Rom. 14 : 17), in ons te bidden, ons te helpen, met onzen geest te getuigen en in ons te roepen : Abba, Vader (Rom. 8), ons te heiligen (1 Cor. 6 : 11) en ons te verzegelen (2 Cor. 1 : 21, 22). En eindelijk door alle geloovigen tot één geheel, ééne gemeente, één lichaam te verbinden (Eph. 4 : 4), daarin uit te storten verscheidenheid der gaven (1 Cor. 12), en alzoo dat lichaam volmakende, te stellen tot een tempel Gods in den Geest (1 Cor. 3 : 16; 6 : 19; 2 Cor. 6 : 16).

Zoo hebben wij met enkele trekken aangewezen, waarin naar de H. Schriftuur de Huishouding Gods bestaat. Misschien heeft men al iets van de schoonheid en waarde gevoeld, die in deze heerlijke belijdenis der Goddelijke Oeconomie ligt opgesloten. Want waarlijk, deze huishouding Gods is geen speculatief dogma, alleen voor den studeerende van eenige beteekenis, maar van hoog belang en van uitgestrekte nuttigheid voor iederen mensch, voor het leven en de practijk. Trouwens, er is niets in al hetgeen God ons geopenbaard heeft, of het is voor het leven bestemd. En het was eene uitnemende methode van vele Godgeleerden, b.v. van Maestricht, om op het „leerstukkig" deel, een praktikaal te laten volgen, waarin dan de waarde van het dogma voor het leven der gemeente werd aangewezen.

Deze belijdenis nu van eene „Huishouding Gods" behoedt ons voor het Pantheisme, dat God en wereld vereenzelvigt, en voor het Deisme, dat God en wereld scheidt. Beide komen de eere, de majesteit, de zaligheid, de souvereiniteit Gods te na. Daar neemt men, om toch een God van nabij te hebben, waarnaar het menschelijk harte verlangt, de wereld eenvoudig in de Huishouding Gods op; maar wijl God en wereld nooit eene huishouding constitueeren kunnen, worden beide vereenzelvigd en verliest men God. Hier scheidt men God en wereld zoo streng mogelijk, om Hem te handhaven in zijne Majesteit en Heerlijkheid, maar verliest men Hem evenzeer, wijl Hij wordt een God van verre, zonder verband met de wereld, en zelf alle leven en beweging mist. Maar in de Huishouding Gods, gelijk de Schrift ons die leert, belijden wij een Vader, Zoon en H. Geest, die, volzalig en algenoeg-

zaam in zichzelven, geen wereld behoeven, om zich te volmaken, maar in elkanders verkeer en genieting zich eeuwig verlustigen, en tegelijk als Vader door den Zoon en den Geest in het innigst verband met de wereld staan, zonder der Goddelijke Majesteit eenige afbreuk te doen.

Is verder de schepping, gelijk wij zagen, niet maar een werk van den Vader, maar een werk der Triniteit, dan mag niet ontkend worden, dat ook dat trinitarisch karakter in het creatuurlijk leven is op te merken, dat alle schepselen den stempel der Triniteit eenigermate in zich dragen. Het is zeker, dat wij, naarmate wij dieper alle dingen onderzoeken en in hun wezen trachten in te dringen, ook naar die mate meer rechtstreeks en als van aangezicht tot aangezicht zullen komen te staan tegenover Hem, die al de volheid van het creatuurlijke leven schiep en nog onderhoudt. Maar dan staan we in ons onderzoek ook tegenover Hem, die als Vader en Zoon en Geest het werk der schepping tot stand heeft gebracht, en worden we dus door elk diepgaand onderzoek tot de kennis van God, van dien God, gelijk de H. Schriften Hem ons kennen doen, geleid. Wij kunnen dan overtuigd zijn, dat ons onderzoek nooit tot op den bodem der dingen is gegaan, en ten einde toe afgeloopen is, wanneer wij er niet mede in de belijdenis van God Drieeenig kwamen te rusten.

Duidelijker aanwijsbaar is echter de waarde, die deze belijdenis der Huishouding Gods heeft voor de gemeente des Heeren. Niet slechts, dat het leerstuk der Triniteit de grondgedachte is der H. Schrift en het middelpunt aller kerkelijke dogmata, maar de gemeente is gansch en al eene schepping van God Drieeenig en zou zonder Hem niet bestaan. Drie zijn er, die elk in eigene orde, arbeiden aan hare volmaking. Zij moet roemen kunnen in de liefde des Vaders, in de genade des Zoons, in de gemeenschap des Geestes, eer zij van haar zaligheid ontwijfelbaar zeker kan zijn. En tot haar dagelijkschen wasdom, tot haar voortgang in de kennisse Gods, tot haar geworteld worden in het eeuwige leven, tot haar opname in deze Huishouding Gods, is de belijdenis ervan van blijvende en onschatbare waarde. Wanneer deze waarde van de belijdenis der Huishouding Gods beter beseft wordt, zal de onverschilligheid ophouden, waarmede men dikwerf over haar denkt en spreekt, en de Godheid des Zoons en des Geestes met dieper en warmer overtuiging worden beleden. Dan zal ook een einde komen aan de oneerbiedige verwarring, nu dikwerf zelf in de gebeden opgemerkt, waarbij men tusschen de werken des Vaders, des Zoons en des Geestes geen onderscheid maakt, maar alles dooreenwart, en zal weer in eere komen die heilige eenvoud, en eerbiedige schuchterheid, die onze liturgische gebeden kenmerkt en van onvergankelijke schoonheid doet zijn, en die ons, schepselen, altijd past tegenover den heiligen God.

DE EERE GODS.

Alle Theologie, welke dien naam waarlijk verdient, heeft een onbedriegelijk kenmerk hierin, dat zij in alles onvoorwaardelijk en zonder redeneeren de zijde Gods kiest en voor alle dingen Zijne eer te handhaven zoekt. Een waar Godgeleerde is hij, die, desnoods alles tegen hebbende, wetenschap en publieke opinie, Staat en Kerk, en alle dingen op aarde, aan God en Zijn woord vasthoudt en onder alles Zijne eere bedoelt. Die eere is richtsnoer en doel aller dingen. Zij is Gods onvervreemdbaar *recht* en onverbiddelijke *eisch*; ze Hem te brengen is onze schuldige *plicht* en ons hoogste *voorrecht*.

I. Eere is een teeder, heilig goed. Ze kan niet voor schatten gelds gekocht worden, en is niet veil voor vleierij of dwang; zedelijk van aard, is zij slechts op zedelijke wijze verkrijgbaar; zij is eene gave en wil als gave zich beschouwd zien. Zij laat zich niet als een roof met geweld grijpen, door elk, die naar haar jaagt; zij wil zich alleen geven aan wie het pad der deugd bewandelt. Eere is bewijs van achting, hulde, toegebracht aan iemands waarde en deugd, ambt of verdienste. Eer onderstelt dus altijd waarde, verdienste; zonder dat is er van geen eer sprake.

Wie alle deugd en waarde mist, is eerloos. Maar bij hem, die deugd en waarde heeft, is de eere dan ook een nimmer uitblijvend gevolg. Evenals de schaduw degenen volgt, die wandelen in het licht, zoo volgt de eere hen, die wandelen in het pad des rechts. En te grooter zal de eere zijn, die wij deelachtig worden, naarmate de innerlijke waarde grooter is, die wij toonen te bezitten en dus rijker het licht, dat wij rondom ons verspreiden. Want dit ligt mede in het begrip der eer opgesloten: alleen die deugd en waarde verwerft eere, die zich openbaart. Wat verborgen is, kan geen licht en geen warmte verspreiden. Het leven moet licht worden. Niet onder de korenmaat maar op den kandelaar is de plaats van het licht. Maar dan is de eere ook onaf-

scheidelijk, want eere is niets anders dan de reflex van de deugd, de afstraling en weerkaatsing van het licht, dat wij door onze waarde, door ons leven, rondom ons verspreiden. Op eere mogen wij dan ook gesteld wezen; niet, als mocht zij ooit op zich zelve het doel zijn van ons jagen en streven, maar wel mag ze als de weerkaatsing van wat we zijn op hoogen prijs worden geschat. De Schrift gebiedt ons dan ook, eere te geven aan wie wij eere schuldig zijn, aan ouders en overheid, aan heeren en vrouwen, aan allen die door ambt of door gave boven ons gesteld zijn. En dat de eere een duur en edel en teeder goed is, blijkt immers ook uit het dagelijksch leven, als wij iemand ons eerewoord geven, in begrafenis hem de laatste eere bewijzen en spreken van: eer verloren, alles verloren.

Datzelfde geldt nu ook maar in veel sterker mate van de eere onzes Gods. Eer, zeiden wij, onderstelt deugd; en hoe grooter waarde, hoe meerder de eere. Hoe groot zal dan de eere niet zijn van Hem, die alle deugden op de volmaaktste wijze bezit. Hij is het inbegrip aller volmaaktheden, Fontein aller goeden, Sprinkader alles Heils. Hij heeft maar niet, Hij *is* alle goed. Hij is de Liefde, de Genade, de Barmhartigheid; de Rechtvaardigheid en de Heiligheid; het Verstand en de Wijsheid. En dat alles is Hij op geheel eenige, op oorspronkelijke wijze.

Bij ons zijn al die eigenschappen, indien wij er iets van bezitten, afgeleid; maar Hij is van dat alles de gansche overvloeiende fontein. Hij is in dat alles eeuwig en onveranderlijk en onafhankelijk en alomtegenwoordig, in niets en door niets beperkt, maar aller goeden Bron en aller lichten glans. Die deugden zijn de lichtkern, waarvan de eere den stralenkrans vormt. Zij zijn het leven, het heilige zalige leven, dat zich weerkaatst in een zee van licht. Gods eer en heerlijkheid is de afspiegeling, de ons toegekeerde zijde Zijner heiligheid, het vlekkeloos kleed Zijner oneindige Majesteit, het ontoegankelijk licht, waarin de Eeuwige en Zalige woont: de openbaring van den Ongeziene en Onsterfelijke — zoo heerlijk, dat Mozes' aangezicht schitterde van een voor 't oog der Israelieten onverdragelijken glans.

Maar eere onderstelt nog iets anders, zij onderstelt schepselen, in wier bewusten geest de deugden Gods schitteren en weerkaatst worden. Zonder schepselen zou er van eere Gods geen sprake wezen. O zeker, ook dan ware Hij heerlijk, wonend in een ontoegankelijk licht; maar dan had die openbaring der heerlijkheid Gods slechts plaats naar binnen in het Goddelijk wezen, wederkeerig aan Vader en Zoon en H. Geest. Maar eere als afstraling van Gods volmaaktheden in den spiegel der schepping ware dan onmogelijk geweest. Maar God heeft zich geopenbaard. Hij heeft schepselen geformeerd, en op die schepselen Zijn eer

en heerlijkheid gelegd. Die gansche schepping is een spiegel gelijk, waarin Hij zijn deugden en volmaaktheden schijnen en weerkaatsen laat, die den glans zijner vlekkelooze heerlijkheid opvangt en terugstraalt. Heel de schepping, alle creaturen te zamen prediken Gods eere, beide zijne eeuwige kracht en Goddelijkheid. Inzonderheid in de met zelfbewustzijn en wil begaafde schepselen wordt die heerlijkheid Gods zichtbaar. Ze zijn Zijn beeld en Zijne gelijkenis, afdruk van wat Hij zelf op ondoorgrondelijke en geheel eenige wijze is. Want de eere, die van Hem uitstralend en door de schepselen opgevangen, tot Hem zou terugkeeren, moest, zoo wilde Hij het, met bewustzijn en vrijheid, zonder dwang, Hem toegebracht worden. Niet krachtens eene natuurwet, volgens welke de spiegel niet anders kan dan het beeld weerkaatsen van het voorwerp, dat ervoor geplaatst wordt, maar krachtens de hoogere wet des vrijen persoonlijken levens. Eere onderstelt ook waarlijk den bewusten, God kennenden, God aanschouwenden geest. Dan eerst is er sprake van eere, die Gode gebracht wordt, als het schepsel, dat naar Zijn beeld is gemaakt, God aanschouwt en in sprakelooze bewondering Zijner schitterende deugden nederzinkt of in aanbidding uitroept: Uw Naam, uw grooten Naam zij de eer!

Die eere is doel van alle Gods werken. De Heere heeft alles gemaakt om Zijns zelfs wil. Daartoe schiep Hij alles, opdat het Hem zou eeren. Wie een ander doel als einddoel der gansche schepping noemt, doet de eere, de algenoegzaamheid Gods te kort, laat den Schepper in het schepsel, God in de wereld eindigen en opgaan. Zelfs Zijne voorzienigheid, in het kleine zoowel als in het groote, laat door die eere van Zijn Naam zich leiden. De blinde, heeft Jezus ons gezegd, werd blind geboren, opdat de werken Gods in Hem zouden geopenbaard worden. Of wij het gelooven al dan niet en begrijpen of niet — alle gebeurtenissen in het leven der volken en der menschheid, alwat er plaats heeft in het leven der enkelen — het ligt alles te zamen op ééne rechte lijn, die uitloopt op de verheerlijking van Zijn vreeselijken Naam. Hij is de Eerste, ook is Hij de Laatste. Uit Hem, daarom ook tot Hem zijn alle dingen. Hij is inbegrip aller deugden, de volmaaktheid en de heerlijkheid zelve. Het eenige, onvervreemdbare *recht* op aller schepselen eer kan Hem, aller schepselen Heer, zeker niet worden betwist.

II. Hoe onbetwistbaar dat recht Gods echter op de eere van zijne schepselen ook moge zijn, betwist wordt het Hem toch wel waarlijk door ons allen, wie wij ook zijn. Toch doet God van dat recht nooit afstand. Hij blijft den eisch ervan handhaven. En Hij kan en mag ook niet anders.

Wij menschen zijn al op onze eer gesteld. Op dat punt zijn wij allen

zeer teergevoelig en lichtgeraakt. Wij dulden niet, dat men ons te na kome of kwetse in die zaken, welke wij, dikwerf zeer willekeurig en ongegrond, gemaakt hebben tot „punten van eer". Het duel, vroeger zoo geliefd ter herstelling van de gekwetste eer, moge algemeen veroordeeld en gebannen worden, twistingen en krakeelen over aanranding van wat men zijn eer pleegt te noemen, zijn nog aan de orde van den dag. Ridderlijke zin moge velen ontbreken, ridderlijke prikkelbaarheid en lichtgeraaktheid niet. Het schrikkelijkst in dat alles is, dat velen, die op eigene eer zoo bijzonder gesteld zijn, en haar zoeken het koste wat het wil, de eere Gods straffeloos laten aanranden en zelven gedachteloos met voeten treden. Geen ongewoon verschijnsel toch is het, dat men, behoudens die enkele zaken, waarin en waarmede men dan zijne eer tracht op te houden, voor het overige niet de minste schaamte gevoelt, om aan de schandelijkste zonden zich over te geven en in wellust en zingenot, in weelde en overdaad de eer van het geschapen zijn naar Gods beeld te bezoedelen en weg te werpen in het slijk. Dat kwetst, dat onteert hen niet. Maar dat onteert wel de majesteit en de heerlijkheid Gods, die den mensch naar Zijne gelijkenis schiep en, in de kinderen van Zijn naam en geslacht onteerd, nu door Satan spottend op den mensch gewezen wordt, niet als Zijn beeld, maar als Zijne droeve caricatuur.

Toch ligt in die prijsstelling op onze eere op zichzelve iets goeds. Dat wij op dat punt onverschillig moeten zijn, wordt ons nergens bevolen. De eere is daartoe een te heerlijk en te kostelijk goed. Wel verbiedt ons de H. Schrift, onze eigene eer te zoeken, en de eer der menschen te stellen boven die van God. Maar zij gebiedt ons nog veel minder, om ze weg te werpen en er geene waarde aan te hechten. Een Paulus is ons ten voorbeeld, die eenmaal zijne eer als Romeinsch burger krachtig gelden deed. Op Christelijke wijze op zijne eer en goeden naam gesteld te wezen, is prijzenswaardig en goed. Een goede naam toch is beter dan goede olie. Ons laten vertreden en door het slijk laten sleuren, is onteering in ons zelven van Hem, naar wiens beeld wij gemaakt zijn.

Welnu, als wij dan al voor onze eer mogen en moeten optreden, zou God dan niet datzelfde mogen en moeten doen? Hij kan en mag Zijn recht, Zijn eer niet prijsgeven. En Hij doet het ook niet: Hij is integendeel naijverig op zijne eer en zal ze aan geenen anderen geven. Zooals de man jaloersch is op de achting en de liefde zijner vrouw, zoo is God gesteld op de hulde zijner schepselen. Afgoderij droeg bij Israel dan ook het karakter van verbreking der huwelijkstrouw. Iemand in zijne eer aantasten, is het grootste nadeel, dat wij hem kunnen toe-

brengen. Lasteren is eene schrikkelijke zonde. Want boven het leven staat de eere. Geld en goed kunnen weergegeven en spoedig weer verworven worden. Maar eer verloren is veel verloren, is, op het verlies der ziele na, het grootste en minst herstelbare verlies. Eerloos te zijn en als eerlooze gebrandmerkt te staan, is een toestand, voor hem, die nog niet alle zedelijk bewustzijn verloren heeft, schrikkelijker dan de dood.

Zoo ook met de eere Gods. Hem Zijne eer ontnemen, Hem lasteren is de gruwelijkste zonde. Dan ontnemen wij Hem — indien wij zoo eens spreken mogen — het edelste, dat Hij heeft: Zijn goeden, heerlijken naam. Dat kan, dat mag, dat wil Hij niet dulden. God wil niet als een, die beroofd is van zijne eer, voor Satan en Zijner engelen oog tentoongesteld worden. Daarom zoekt Hij Zijne eer en eischt ze en blijft ze eischen en zal ze, door de majesteit Zijner ontzachlijke en heerlijke daden, afdwingen, waar zij niet vrijwillig Hem gebracht wordt. Ons is het verboden, onze eigene eer te zoeken, wijl wij het nooit doen kunnen dan ten koste der eere Gods en, tevreden met de eer, die wij bij Hem hebben, Hem ook het waken over onze eer moeten toevertrouwen. Maar God moet waken voor Zijne eigene eer, wie toch zou het anders doen? En daarom, vergeven kan Hij en genade bewijzen ook aan den snoodsten lasteraar van Zijn naam, want onze God is groot van goedertierenheid en Zijner ontferming is geen einde; maar Hij doet het nooit, en kan het nooit doen, dan zoo, dat Zijne geschondene eer hersteld en Hij zelf in het gelijk worde gesteld. Het kruis is daarom de verzoening onzer zonden, ja, maar ook de eerherstelling Gods; recht en genade geven daarin aan elkander de hand.

Dat zoeken van Zijne eer en handhaven van Zijn recht, is in God geen egoisme, geen zelfzucht maar liefde; geen stof tot beklag, maar tot dank en aanbidding. Aan haar toch danken wij ons bestaan, alwat wij hebben en zijn; aan die eere dankte Israel, dankt ook de gemeente haar leven. Want immers, die eere van Gods Naam was voor Mozes de hechte pleitgrond van zijne smeeking voor Israels behoud. Die eere duldde niet, dat het volk, hetwelk door zijne zonde den dood had verdiend, omkwam in de woestijn. Dan toch zouden de Heidenen spreken: omdat de Heere dit volk niet kon brengen in dat land, hetwelk Hij hun gezworen had, heeft Hij hen geslacht in de woestijn (Num. 14 : 15, 16). En de Heere zegt zelf: Ik zou hunne gedachtenis van onder de menschen doen ophouden, *ten ware*, dat.... de vijanden mochten zeggen: onze hand is hoog geweest, de Heere heeft dit alles niet gewrocht (Deut. 32 : 26, 27). Het is de eere Gods, waaraan de gemeente haar blijvend bestaan dankt, haar wasdom en opbouw, haar eindelijke

voltooiing, die de volheid der Heidenen doet ingaan en gansch Israel zal doen zalig worden. Indien God Zijne eer niet handhaafde, wat zekerheid was er dan voor ons, om op Zijne beloften te bouwen; wat vastigheid lag er dan in Zijn woord; wat restte er dan van Zijne trouw?

Op het woord van een, die zijne eer heeft verloren, kan niet gebouwd worden. Maar nu, God zoekt en waakt voor Zijne eer. Hij beschouwt ze zelf als iets, dat Hij niet prijsgeven mag of kan. Nu is op Zijne beloften staat te maken, nu op Zijn Woord te vertrouwen, nu Zijne trouw onwankelbaar en onveranderlijk. Hij is de God der eere, al ons vertrouwen, al onze liefde en aanbidding waardig. En dank moet Hem worden toegebracht, ook daarvoor, dat Hij naijverig is op Zijne eer.

De eere, die Hem toekomt, zal Hem ook worden gebracht. Wat God zoekt, verkrijgt Hij. Wat Hij verlangt, ontvangt Hij. Toen wij die eere niet vrijwillig Hem brachten, heeft Hij zelf in den Zoon zich eene gemeente verkoren en geformeerd, opdat ze onberispelijk zou zijn voor Hem, den beelde Zijns Zoons gelijkvormig zou wezen en Hem dag en nacht eeren in Zijnen tempel. En zelfs hen, die de eere Hem blijven weigeren, zal God, die den goddelooze gemaakt heeft tot den dag des kwaads, zoo niet vrijwillig dan onwillig brengen tot de erkentenis zijner vlekkelooze heerlijkheid. Want Hij gaat voort, totdat de aarde vervuld zij met Zijne kennis, opdat zij Zijne heerlijkheid bekenne; totdat alle knie zich buige en alle tong belijde, dat Christus de Heere is, tot heerlijkheid Gods des Vaders, (Phil. 2 : 11), en Gods eer ongekrenkt en ongekreukt schittere voor het oog van alle creatuur.

III. Elk recht van Gods zijde is onzerzijds een *plicht*. God te eeren, is onze hoogste, onze eenige plicht. Alle andere laten daaruit zich afleiden, daartoe zich terugbrengen. Ook onze plichten tegenover den naaste zijn toch wezenlijk plichten tegenover God. Daarom toch is de doodslag des menschen door den Heere verboden, wijl God den mensch naar Zijn beeld heeft gemaakt (Gen. 9 : 6). De eere Gods is derhalve maatstaf en toetssteen van al onze daden; de eenige vraag bij al onze handelingen is, wat door die eere Gods van ons wordt geeischt.

Zij toch, zoo zagen we, is reden en doel van ons aanzijn. Wij zijn er niet om ons zelven, maar om Gods wil. Wij noch eenig ander schepsel kunnen einddoel, „Selbstzweck" wezen. God is het beginsel. Hij is ook het einde der dingen. Hij alleen is er om en door en uit zichzelven. Hij is de Hoogste in elk opzicht, in liefde en macht, in wijsheid en heiligheid. Uit het onbetwistbare recht, dat Hij krachtens Zijn natuur en wezen op onze eere heeft, vloeit de schuldigheid, om ze Hem te brengen, van zelve voort.

Bovendien, God zelf eert ons en geeft ons eere. Hij heeft ons met

eere en heerlijkheid gekroond. Hij siert de menschenkinderen met gaven der ziel en krachten des lichaams, met schoonheid en zielenadel, met liefde en trouw, met ootmoed en wijsheid, met rijkdom en macht. Hij eert in ons altijd Zijn beeld en gelijkenis; ook na den val nog wordt de mensch in de Heilige Schriften met dien naam genoemd. Nooit dwingt, of doet Hij ons geweld aan. Terwijl Hij alles in allen werkt, werkt Hij toch in menschen overeenkomstig hun natuur en karakter. Zelfs treedt Hij in een verbond met hen, buigt zich tot hen neder, stelt zich om zoo te zeggen op gelijke lijn met hen en geeft hun, die tegenover Hem, den Souverein, niets anders hadden dan plichten, ook rechten, vrijheid en zelfstandigheid. En als Hij 't geloof in de harten der Zijnen gewerkt heeft, dan siert Hij hen verder met hope en liefde, met de gerechtigheid Zijns Zoons en de inwoning Zijns Geestes. Dan maakt Hij hen zelfs den beelde Zijns Zoons gelijkvormig, geeft hun genade en eere, wijsheid en kennis en profetie. Dan eert Hij hen zoozeer, dat Hij zelf met Zijnen Zoon woning bij hen komt maken. Menschen mogen ons de eere onthouden, die rechtmatig ons toekomt; maar wie kan klagen, dat hij niet genoeg geëerd wordt door God?

En die plicht, welke op ons rust, wordt aangedrongen door het voorbeeld van den Zoon, die nooit Zijne eigene eere zocht, maar altijd de eer van den Vader, en aan het eind van Zijn leven betuigen kon: Vader, ik heb U verheerlijkt op aarde. Door het voorbeeld der Engelen, die dag en nacht roepen: Heilig, heilig, heilig is de Heere der heirscharen, en in Bethlehem zongen: Eere zij God in de hoogste hemelen. Door het voorbeeld der hemelen zelf en der redelooze schepselen, die de eere Gods verkondigen en het werk Zijner handen. In dat groote, machtige koor mag de stem des menschen niet ontbreken. De opwekking: looft den Heere, gij Zijne Engelen, dienaren, heirscharen en werken, moet beginnen en eindigen met het: loof den Heere, mijne ziel.

Het is waar, eere toebrengen kunnen wij, die alles moeten ontvangen, Hem niet die zalig is en algenoegzaam. Maar wij kunnen als spiegels den glans der deugden weerkaatsen, die Hij zelf in ons afstraalt; wij kunnen het beeld Hem toonen van den Zoon, waarnaar Hij ons heeft herschapen; wij kunnen Hem in ons Zichzelven doen zien, opdat Hij, waar Hij ook zie, Zichzelven aanschouwe en Zich door zichzelven verheerlijke.

En die plicht rust op ons ten allen tijde en in alle omstandigheden. Hetzij wij eten of drinken of iets anders doen, hetzij wij verkeeren in huis of kerk, op de markt of in de binnenkamer, wij behooren alles te doen ter eere Gods. Al onze gedachten, woorden, daden moeten liggen

op die lijn, welke, verlengd, uitloopt in het koninkrijk der Hemelen, op de eere en de heerlijkheid Gods.

Dat is een beginsel, aangrijpend schoon en onverwinlijk sterk. Dat maakt ons in armoede rijk en moedig in het bangst gevaar. Dat geeft een ruimen, wijden blik en een hart dat van geestdrift en heldenmoed tintelt. Aan dat beginsel dankte de Gereformeerde Kerk, die meer dan andere Kerken daardoor haar leven, denken en streven liet beheerschen, haar kracht en grootheid. Voor die eere heeft zij opgeëischt niet slechts de Kerk, maar ook het huisgezin, den staat en de maatschappij; de kunst en de wetenschap, het rijke, volle leven in zijne gansche diepte en breedte. Daardoor heeft zij het beter dan andere begrepen, dat godsdienst niet maar is een stuk van het leven, dat alleen op den Sabbat in het huis des gebeds op zijn plaats was, maar dat godsdienst hèt leven was; dat heel het leven moest wezen één dienen, één prijzen, één verheerlijken Gods; dat die eere nergens moest uitgesloten en nergens mocht ingesloten worden, maar dat ze vrij en breed zich uitbreiden en alle ding aan zich dienstbaar maken moest. Opdat alwat adem had den Heere zou loven!

IV. Maar het wordt reeds gevoeld — dat is geen plicht meer. Om die zaligheid, welke in de verheerlijking Gods gelegen is, aan te duiden, is dat woord te streng en te hard. Dat is een onwaardeerbaar *voorrecht*, het grootste en zaligste, dat den mensch is geschonken.

Hier is van „moeten" geen sprake meer. Wij kunnen, wij *mogen* God eeren. Hij heeft zijne eer ons toebetrouwd, ons opgedragen, in onze handen gelegd, tot wakers van zijne eer ons aangesteld, ons verwaardigd, voor die eer te leven, te strijden, in Hem al ons heil en al onze eer te stellen.

Wat staat de mensch dan hoog in het oog van God; slechts een weinig minder is hij gemaakt dan de engelen; heerschende over de werken van Gods handen, is hij de tolk der Schepping, die aan haar sprake woorden geeft, in en door wien alles Gode de hulde brengt en roept: o Heere, onze Heere, hoe heerlijk is uw Naam op de gansche aarde!

En bedenk, wat daarin ligt opgesloten, dat wij Hem mogen en kunnen eeren. Een dier, hoe het zich ook gedrage en wat het ook doe, kan ons niet onteeren. Want de dieren zijn ons niet verwant; tusschen ons en hen spreekt geen stemme des bloeds. Maar een, die ons verwant is, die door banden des bloeds aan ons is verbonden, die onzen naam en onze gelijkenis draagt, zulk een kan ons onteeren, smadelijk en diep.

En hoe inniger die band is, hoe dieper die onteering kan wezen. Een zoon kan zijne moeder onteeren, en een zwaard door hare ziel doen

gaan, en zijn vader met grauwe haren in het graf doen nederdalen. Maar omgekeerd kan hij ook de wellust harer oogen zijn, op wien ze met moederlijken trots zich verheft, haar eer en haar roem, de kroon harer grijsheid.

Zoo ook is onze verhouding tot God. Wij kunnen Hem onteeren, want wij zijn Zijn geslacht, naar Zijn beeld geschapen, naar Zijn naam genoemd. En de zieldoorvlijmende smart, welke eene moeder gevoelt over den zoon die haar onteert, is beeld en zwakke gelijkenis van wat omgaat in het hart van Hem, uit wien al het geslacht op aarde en in den hemel genoemd wordt, die teederder dan eene moeder mint en inniger dan een vader liefheeft. Maar omgekeerd ook, zooals de moeder trotsch is op den zoon die haar eert, zoo ook ziet God in gunste en liefde neder op allen, die gereinigd zijn en herschapen naar Zijn beeld en door Hem tot eene eere gesteld zijn van Zijnen naam. De gemeente des Zoons is Zijn roem en Zijn wellust, die Hij als Zijn oogappel mint, zijn welbehagen en het snoer Zijner erve. In menschen een welbehagen! Groot moge dan ook het gevaar zijn, dat ons van alle zijden omringt, om God en dies onszelven te onteeren, de weg tot het waarachtige kindschap, waarin wij eene eere van den Vader kunnen zijn, loopt slechts langs dien afgrond henen.

Eene eere van den Vader! Zoo toch heeft de Zoon tot ons gesproken: die mij dient, de Vader zal hem eeren (Joh. 12 : 26). Wie berekent, wat schat van heil en zegen in die belofte vervat is voor dit en voor het toekomende leven beide. Zeker, dikwerf moet een Paulus, die de eere Gods tot doel zijns levens koos, heengaan door kwaad en goed gerucht. Maar toch mag veilig beweerd, dat het hem, die het waagt met de eere Gods, ook aan eere onder de menschen niet zal ontbreken. Maar moge dat al ontbreken, boven dat alles en dat alles vergoedend staat het, als God onzen naam met welgevallen noemt, met vreugde aan ons denkt, met ootmoed en nederigheid en wijsheid en liefde en kinderzin ons siert. Als Hij ons aandoet het beeld van Zijn Zoon, ons van heerlijkheid tot heerlijkheid verandert als van den Heere des Geestes en straks onze verderfelijke lichamen den heerlijken lichame Zijns Zoons gelijkvormig maakt en eeuwig in Zijne heerlijkheid doet deelen.

En dat zal Hij doen, allen die Hem eeren.

Want, zoo zekerlijk als Hij den Zoon, die Hem verheerlijkte, een naam gaf boven allen naam, zoo waarlijk zal Hij Zijn naam op hunne voorhoofden leggen en Zijn heerlijk aangezicht doen zien.

DE NAVOLGING VAN CHRISTUS EN HET MODERNE LEVEN.

1. De wereldkrijg, die in 1914 uitbrak en eerlang misschien reeds zijn vijfde jaar intreedt, is in zijne ontwikkeling eene aaneenschakeling van verrassende gebeurtenissen geweest, en laat ons tot dusverre ook ten aanzien van zijn einde en doel volkomen in het onzekere. Elke profetie, die over zijn verloop, duur en beeindiging werd uitgesproken, kwam averechts uit; de wijsheid van alle deskundigen werd beschaamd. Meer dan eenige andere oorlog stelt hij ons voor een probleem, dat ons denken kwelt en ons diep onder den indruk brengt van onze onwetendheid en machteloosheid.

Inzonderheid is het ons godsdienstig en zedelijk bewustzijn, dat door deze reuzenworsteling geschokt en in verwarring wordt gebracht. Waarschijnlijk is er nooit een oorlog gevoerd, die zoozeer als deze de vraag heeft doen opkomen naar zijn recht, noodzakelijkheid en nuttigheid, en die zoovele verschillende antwoorden heeft uitgelokt. Vooral in het eerste jaar stond de pers geen dag met het leveren van zulke pleidooien stil; van Aug. 1914 tot Mei 1915 verschenen er in Duitschland niet minder dan 4518 publicaties over den oorlog, waarvan de meeste aan religieuze en ethische vraagstukken waren gewijd; zelfs ontwikkelde zich in de oorlogspreeken een bijzonder genre van litteratuur.

De oorlogvoerende volken gingen natuurlijk hierin voor, maar ook de neutrale landen lieten zich bij de behandeling dezer vraagstukken niet onbetuigd. Allen stelden pogingen in het werk, om de zaak, welke zij voorstonden, te rechtvaardigen en als de zaak van gerechtigheid en waarheid te verdedigen. Van de eene zijde hoorde men verzekeren, dat de oorlog opgedrongen was en dat men de wapenen alleen had opgevat tot zelfverdediging en tot handhaving van de integriteit van het Rijk; en aan den anderen kant werd de oorlog voorgesteld als een strijd voor gerechtigheid en vrijheid, voor het recht der kleine naties,

voor beschaving en humaniteit. Soms gaan er stemmen op, die voor een vrede door overleg, zonder annexaties en schadeloosstellingen pleiten, maar ze worden verdoofd door de klinkende redevoeringen der machthebbers, die den oorlog willen voortzetten totdat eene volledige overwinning is behaald, welke aan den verslagen vijand de voorwaarden van den vrede oplegt. En men phantaseert, dat dan eene nieuwe periode zal aanbreken, waarin economische verdragen, staten- en volkenbonden, verplichte arbitrage en politiemacht een duurzamen vrede onder de volken zullen waarborgen.

Echter is niet alleen het recht van *dezen* oorlog in het geding gekomen, maar het geoorloofde van *elken* oorlog is door den tegenwoordigen strijd weder met nadruk aan de orde gesteld. Daar zijn er ten allen tijde geweest, die inzonderheid van Christelijk standpunt den oorlog als wapen tot beslechting van geschillen hebben veroordeeld. Maar hun aantal is in dezen ontzettenden krijg belangrijk toegenomen, en vermeerderd met hen, die uit economische of humanitaire overwegingen aan den oorlog het bestaansrecht ontzeggen.

De althans schijnbare redeloosheid en doelloosheid van den huidigen krijg hebben velen tot nadenken gebracht en tal van vragen doen oprijzen in het hart. Is het recht en billijk, een geschil tusschen de volken door geweld van wapenen tot beslissing te brengen? Bestaat er eenige waarborg, dat bij zulk een geschil de macht zich scharen zal aan de zijde van het recht, of is er niet groote kans, dat de overwinning te beurt zal vallen aan hem, die over de beste legers en de deugdelijkste wapenen beschikt? Moet de oorlog op dien grond niet evenzeer veroordeeld worden als het duel, dat menigmaal ten nadeele van den onschuldige uitvalt en onlangs nog door Keizer Karel van Oostenrijk bij resolutie van 4 Nov. 1917 als in strijd met Gods geboden in zijn leger afgeschaft werd? Is het in dezen tijd nog te rechtvaardigen, dat enkele personen de macht bezitten, om zonder raadpleging van het volk den oorlog te verklaren en een stroom van ellende over hunne onderdanen uit te storten? En moeten de burgers des lands dan maar stilzwijgend gehoorzamen en naar het front gaan, ook als ze misschien van het onrecht van den oorlog in hunne conscientie overtuigd zijn?

De dienstweigeraars vormen nog een klein getal, maar onmiskenbaar neemt de weerzin tegen den oorlog onder de burgers en in de legers toe. Het zijn thans ook geene huurlingen meer, die van den wapenstrijd hun beroep maken, maar het zijn de volken zelve, die tot den krijgsdienst worden opgeroepen en goed en bloed ten offer moeten brengen voor een belang, dat zij menigmaal niet begrijpen kunnen. De onzinnigheid en wreedheid van den oorlog springt bovendien te meer in het

oog, naarmate de uitvindingen op het gebied van wetenschap en techniek den oorlog gruwelijker maken en zijn jammer en leed uitbreiden over alle geledingen der maatschappij. Aan de zegeningen van den oorlog gelooven weinigen meer; maar als ze er zijn, kunnen zij toch moeilijk opwegen tegen de ontzettende nadeelen, die er maatschappelijk, zedelijk en geestelijk aan verbonden zijn. Al deze overwegingen hebben met kracht de vraag naar voren geschoven, of er niet iets gedaan kan worden, om indien niet een eeuwigen, dan toch een duurzamen vrede onder de volken tot stand te brengen.

Er schuilt hierachter nog een ander, dieper probleem. Het conflict, thans door velen tusschen Christendom en oorlog gevoeld, is maar een onderdeel van die geweldige spanning, welke er voortdurend tusschen het Evangelie van Christus en de cultuur met hare verschillende elementen van staat, beroep, nijverheid, handel, wetenschap, kunst enz. bestaat.

Het Christendom stond oorspronkelijk scherp antithetisch tegenover de wereld. De verdrukking en vervolging, waaraan men bloot stond, werkte de afzondering der gemeente van de wereld in de hand. Het ascetisme zat toen bovendien in de lucht, wijl de cultuur door en door bedorven was, en werd door vele godsdienstige en wijsgeerige secten in beoefening gebracht. De gemeente van Christus leefde daarbij nog in de gedachte, dat de zonden na den doop alleen door boetedoeningen en goede werken uitgewischt konden worden en legde daarom op vasten, waken en bidden, op onthouding van spijze en drank, van huwelijk en andere aardsche genoegens nadruk. Bovenal werd het martelaarschap verheerlijkt; de martelaar gold als de ware navolger van Christus.

Toen de tijd der vervolgingen voorbij was en de kerk een compromis met de wereld sloot, bleef het ascetisch levensideaal toch velen bekoren; de kerk ruimde er zelve binnen hare grenzen eene plaats voor in, en wist het aan hare eigene belangen dienstbaar te maken; zij achtte voor den leek de onderhouding der geboden als weg tot de volmaaktheid voldoende, maar beval het opvolgen der raden aan aan wie met minder gevaar en in korter tijd dit ideaal wilden bereiken. Na den martelaar werden in den loop der eeuwen achtereenvolgens de kluizenaar, de monnik, de bedelmonnik, de zelfkweller en de geeselaar als de ware navolgers van Christus beschouwd; en deze navolging werd hoe langer hoe meer uitwendig, als eene nabootsing opgevat. In de 13e en 14e eeuw verschenen er een groot aantal Levens van Jezus, die den aandachtigen lezer in staat stelden, om het leven van Jezus, inzonderheid in de lijdensweek, van schrede tot schrede te volgen, en er eigen leven naar in te richten. Kerstvormigheid was toen het levensideaal van den vrome, en kwam bij velen op eene nabootsing neer; sommigen trachtten het leven

en lijden van Jezus in contemplatie zelf te doorleven, anderen deden Jezus na, wandelden met gebogen hoofd en neergeslagen oogen, geeselden zich als Jezus gegeeseld werd enz. Uit deze kringen kwam ook het boekske van Thomas à Kempis over de navolging van Christus voort. Ofschoon het in vele opzichten voortreffelijk mag heeten, wijl het de navolging van Christus niet uitwendig, als nabootsing opvat, maar innerlijk en geestelijk, als beoefening der deugden van ootmoed, nederigheid, zachtmoedigheid, lijdzaamheid enz., lijdt het toch aan eene groote eenzijdigheid, aan wereldverachting en miskenning van des menschen aardsche levenstaak.

De Reformatie heeft dit ascetisch ideaal toen wel principiëel overwonnen, maar verwante stemmingen en neigingen kwamen toch herhaaldelijk ook in de Protestantsche kerken voor. Men denke slechts aan het Anabaptisme, het Pietisme, het Hernhuttisme, het Methodisme enz., en aan de houding, welke vele stille vromen tegenover de wereld aannemen. Daar zijn nog vele oprechte en eenvoudige Christenen, die de gemeente liefst hooren toespreken als wormpje Jakobs en volkske Israels, die de wereld een tranendal noemen en zichzelven als vreemdelingen en pelgrims beschouwen. Zij volbrengen hun plicht, zijn trouw in hun beroep, maar zij hebben geen vreugde in het leven, genieten niet van de schoonheid der natuur, en zijn onverschillig voor de ontdekkingen der wetenschap, voor de scheppingen der kunst en de wonderen der techniek. Zij klagen voortdurend over de ellende, en brengen het nooit tot de blijmoedigheid des geloofs.

Maar opmerkelijk is, dat soortgelijke stemming na het midden der vorige eeuw ook in de beschaafde kringen opkwam, toen de cultuur met reuzenschreden vooruitging en heel de natuur scheen te onderwerpen aan de heerschappij van den mensch. Want deze cultuur bevredigde niet; zij liet het hart onvoldaan. Het pessimisme van Schopenhauer en von Hartmann, aan dat van het Buddhisme verwant, vond daarom allerwege ingang; de beoordeeling der wereld onderging eene totale verandering. En in die gemoedsstemming kreeg men ook weer een anderen blik op het oorspronkelijk Christendom; men voelde zich aangetrokken door de moraal van de Bergrede; en diep ging men weer gevoelen de scherpe tegenstelling, die er bestond tusschen het leven van Jezus en den wandel der Christenen in de tegenwoordige eeuw.

Sommigen drongen er daarom op aan, dat de Christenen, indien zij wilden zijn, wat zij heetten, ook weer naar het voorbeeld van Jezus hun leven zouden inrichten. John Stuart Mill zeide, dat nauwelijks één van de duizend Christenen zich liet leiden door de voorschriften van het Nieuwe Testament; practisch schikt men zich veel meer naar de

zeden, die in een volk, in een stand of klasse bij een bepaalden cultuurtoestand bestaan, en brengt daar dan het Christendom, zoo goed en zoo kwaad als het gaat, mede in overeenstemming. Theoretisch gelooft men, dat de armen zalig zijn, dat de rijken moeilijk ingaan in het koninkrijk der hemelen, dat men de linkerwang moet toekeeren aan wie op de rechter slaat, dat men den rok moet geven aan wie den mantel vraagt, dat men niet zorgen moet voor den dag van morgen enz.; maar men leeft en handelt er volstrekt niet naar.

In denzelfden geest lieten de schrijver van De ware geschiedenis van Josua Davids, Sheldon in zijn: Wat zou Jezus doen, en Tolstoi in zijn: Mein Glaube zich uit. Zelfs de waardeering van kerk- en dogmengeschiedenis werd, onder deze invloeden, bij Ritschl en Harnack eene gansch andere, dan die ze bij Hegel en de Tubingsche school was geweest. Terwijl dezen haar beschouwden als eene hoogere, redelijke ontwikkeling van den godsdienst in het Nieuwe Testament, zagen Ritschl en de zijnen daarin één groote afdwaling van het oorspronkelijke Christendom. Wij moeten, zoo zeiden zij, weer naar het eenvoudig Evangelie terug, dat van niets weet dan van God en de ziel en waarin voor Jezus, anders dan als profeet en leeraar, geene plaats is.

Anderen waren het in zekeren zin wel met de praemissen eens, maar trokken er eene gansch andere conclusie uit. Zij erkenden den grooten afstand tusschen het oorspronkelijke Evangelie en het tegenwoordige Christendom, maar leidden daaruit af, dat het Christendom zichzelf overleefd en uitgediend had. Er is toch geene verzoening mogelijk tusschen de eischen van het Evangelie des Nieuwen Testaments, en de plichten, welke de moderne cultuur ons oplegt. Het Christendom roept ons toe: hebt de wereld niet lief noch iets, dat in de wereld is, vergadert u geene schatten op de aarde, houwt de hand af, die u ergert, wederstaat den booze niet, weest stil en geduldig onder het kruis enz.; maar de wereld van den tegenwoordigen tijd legt de taak op onze schouders, om alle krachten in te spannen in den strijd om het bestaan, om met alle geoorloofde middelen naar lotsverbetering te streven, om wetenschap en kunst te beoefenen, om landbouw, nijverheid en handel vooruit te brengen, om heel de aarde te onderwerpen en allerwege den geest te doen heerschen over de stof. Onder degenen, die zich aldus uitspraken, Strauss, von Hartmann, Paulsen, Ziegler, Nietzsche, Ellen Key enz., waren sommigen gematigd en nog op eenige hoogere synthese bedacht; maar anderen lieten zich door hun fanatisme zoover meeslepen, dat zij het Christendom als den grootsten jammer beschouwden, die aan de menschheid overkomen was.

Eindelijk zijn er ook nog, die de Christelijke moraal wel willen hand-

haven voor het private leven van den Christen, maar ze onvoldoende achten als regel voor het openbare leven in staat en maatschappij. Hiertoe kan men Bismarck rekenen, die in zijn persoonlijk leven een geloovig Christen was, maar in zijne Realpolitik met de Christelijke ethiek geene rekening hield. Maar vooral is deze richting vertegenwoordigd door Fr. Naumann, die eerst met Stöcker meeging, maar later, evenals Göhre, Wachter, Blumhardt, hem niet radicaal genoeg vond en zich tegenover hem stelde. Naumann was n.l. van meening, dat het Christendom ten doel had, om de armoede af te schaffen, en dus in de sociale quaestie veel meer te zeggen moest hebben, dan Stöcker eraan toeschreef. Later echter, na zijne reis naar Palestina (beschreven in zijn Asia 1900), veranderde hij van standpunt en kwam tot het inzicht, dat Jezus niet de redder is uit allen aardschen nood: Hij had geen cultuur-ideaal, had armen en kranken wel lief, maar hielp hen toch op eene gansch andere wijze, dan wij thans doen. Wij moeten daarom wel vasthouden aan zijne heilige liefde, zoover wij de redding onzer ziel bij God zoeken, maar kunnen in economie en politiek niet meer bij Hem te rade gaan. Religie is louter zielentroost en opvoedingsmacht, maar politiek is naar haar aard streven naar macht en kan geene rekening houden met godsdienstige en zedelijke overwegingen.

Al deze aanvallen op de Christelijke moraal zouden minder indruk maken, indien de theologische ethiek stond op de hoogte van haar tijd en een bevredigend antwoord schonk op de zedelijke vraagstukken, die thans aan de orde worden gesteld. Maar dat is helaas niet het geval. De oplossingen, die zij aan de hand doet, loopen niet alleen verre uiteen; maar zij geeft zich menigmaal ook niet voldoende rekenschap van den ernst der problemen, die zich heden ten dage op zedelijk terrein voordoen. Als wij haar bijv. raadplegen over de gewichtige quaesties van kapitalisme en militairisme, van private en staatsmoraal, van ethiek en politiek, van zedelijkheid en recht enz., of ook speciaal door haar ingelicht willen worden over handelsmoraal, verzekeringswezen, armenzorg, echtscheiding, vakvereeniging, werkstaking enz., dan ontvangen wij meestal een onvoldoend of in het geheel geen antwoord. Het is, alsof de macht der werkelijkheid haar boven het hoofd is gegroeid.

In het middelpunt van die vraagstukken staat dat naar de navolging van Christus en het moderne leven. Is er voor die navolging nog plaats in het cultuurleven van den tegenwoordigen tijd? Kan men met haar nog rekenen in den staat, in nijverheid en handel, op de markt, op de beurs, in de bank, het kantoor en de fabriek, in wetenschap en kunst, in den oorlog en aan het front? Het antwoord op al deze en

dergelijke vragen hangt af van den zin, welke aan de navolging van Christus in de Schrift wordt gehecht.

II. Het woord volgen, navolgen of nawandelen komt in den Bijbel meermalen voor, eerst in letterlijken, maar verder ook in overdrachtelijken, godsdienstigen en zedelijken zin. Er wordt dan in het Oude Testament mede te kennen gegeven, dat de kinderen Israels zich trouw hielden aan de geboden des Heeren, of tot afgoderij en beeldendienst zich lieten verleiden. Zoo is er sprake van het navolgen of nawandelen van den Heere hunnen God, en daarnaast van het navolgen of nawandelen van andere goden, van de ijdelheden, de verfoeiselen, de zonde van Jerobeam enz. In 1 Kon. 18 : 21 stelde Elia het volk voor de keuze: zoo de Heere God is, volgt Hem na; zoo het Baäl is, volgt Hem na, verg. Num. 32 : 12, Deut. 13 : 2, 4, Joz. 24 : 15. Navolgen van den Heere is een voor de hand liggend en duidelijk beeld van de trouw, waarmede het volk van Israel zich houdt aan den dienst, dien Hij door Mozes ingesteld heeft.

Ook Jezus bedient zich in het Nieuwe Testament menigmaal van deze beeldspraak. Zoodra Hij in het midden van zijn volk optrad, trok Hij door zijne woorden en werken de aandacht. Wijl Hij leerde als machthebbende, en niet als de Schriftgeleerden, en bovendien vele kranken op wonderdadige wijze genas, gingen vele scharen tot Hem uit, zoodra Hij ergens vertoefde, in eene stad of vlek, in eene synagoge of in eene woning, in de woestijn of aan de zee. Van alle kanten kwamen ze tot Hem, van Galilea en Judea en Idumea en van over den Jordaan; overal werd Hij door eene groote menigte gevolgd, Mark. 3 : 7. Maar dit volgen duurde slechts kort: in de verschillende dorpen en steden maakte de eene schare weer voor de andere plaats. In onderscheiding van deze wisselende menigte vergaderde Jezus, evenals de rabbi's van Zijn tijd, ook discipelen om zich heen, die Hem bestendig vergezelden en voortdurend bij Hem bleven; onder dezen vormden de twaalf apostelen nog weer eene kleinere, allernauwst aan Hem verbonden groep.

Dit volgen van Jezus kreeg voor de discipelen allengs een veel dieper zin, dan voor de menigte, die zich telkens om Hem verdrong en Hem menigmaal alleen volgde, omdat zij van de brooden gegeten had en verzadigd was, Joh. 6 : 26. Ten eerste toch liet Hij in vele gevallen de keuze, om Hem te volgen, niet vrij, maar trad Hij terstond met een gebiedenden eisch op, dat men Hem volgen moest. Met name handelde Hij zoo ten opzichte van de twaalf discipelen, die Hij verkoor en aanstelde, opdat zij met Hem zouden zijn en opdat Hij hen zou uitzenden om te prediken, Mark. 3 : 14. Maar ook buiten dezen

kring richtte Hij soms tot dezen of genen het bevel, om Hem te volgen, Matth. 8 : 20, 19 : 16; en zelfs liet Hij in het algemeen den eisch hooren, dat wie Zijn discipel wilde zijn, Hem volgen moest, Matth. 10 : 38, 16 : 24.

Deze eisch was te ernstiger, wijl spoedig bleek, dat het volgen van Jezus niets minder dan volstrekte zelfverloochening insloot. Naarmate Jezus met Zijne prediking van het Evangelie des koninkrijks bij de Farizeën en hunne volgelingen ergernis wekte en door de oversten en de leidslieden des volks gehaat en tegengestaan werd, werd het hoe langer hoe duidelijker, dat aan het discipelschap van Christus de smaad der wereld verbonden was. Jezus sprak dit ook onomwonden uit. Wie Zijn discipel wilde zijn, moest zichzelven verloochenen, zijn kruis opnemen en Hem volgen; wie vader of moeder, zoon of dochter boven Hem liefhad, was Zijns niet waardig; om Zijnentwil, om des Evangelies wil moest alles verlaten en prijsgegeven worden, tot zelfs het eigen leven toe, Matth. 10 : 16—42, 16 : 24—26. In den eisch, dien Jezus aan den rijken jongeling, Matth. 19 : 21, en aan de drie personen in Luk. 9 : 57—62 stelde, komt zoo duidelijk mogelijk uit, dat de mensch, die in waarheid Jezus volgen wil, alles, ook het liefste en dierbaarste, prijsgeven moet.

Het recht om dezen eisch te stellen, ontleende Hij daaraan, dat Hij de Christus was, de Zoon des levenden Gods; zoo erkende Hij zichzelf, Matth. 11 : 27, aldus duidde Hij zich onder den naam van Menschenzoon bedektelijk aan, Matth. 8 : 20, 9 : 6 enz., als de beloofde Messias werd Hij in Zijne werken openbaar, Matth. 11 : 4—6, en als zoodanig werd Hij ten slotte klaar en beslist door Zijne discipelen bij monde van Petrus erkend en beleden, Matth. 16 : 16. Daarom bezat Hij de macht, om de zonden te vergeven, Matth. 9 : 6, om zalig te spreken, Matth. 5 : 3 v., om het koninkrijk te geven, Luk. 12 : 32, 22 : 29 enz.; en daarom mocht en kon Hij ook eischen, dat men om des Evangelies wil, om Zijnentwil, om Zijns naams wil alles verlaten zou, Matth. 5 : 11, 10 : 39, 16 : 25, 19 : 29, 24 : 9.

En als de Christus gaat Hij zelf Zijn discipelen op den lijdensweg voor. Volgens Matth. 16 : 21, 17 : 22, 20 : 19 begon Jezus eerst tegen het einde Zijner werkzaamheid in Galilea, op de laatste reis naar Jeruzalem meer in bijzonderheden over Zijn aanstaand lijden en over de wijze van Zijn sterven te spreken; Hij zou niet alleen overgeleverd en gedood, maar bepaald ook gegeeseld en gekruisigd worden, Matth. 20 : 17. Het kruis, dat Hij tegemoet ging, en straks zelf gewillig op zich nam, werd daardoor een symbool van het lijden, dat ook den discipel van Jezus in dit leven te wachten stond. In de eerste plaats

een symbool van het martelaarschap, dat ook velen van Zijne discipelen, met name Zijne apostelen, zouden hebben te ondergaan, Matth. 10 : 28, Joh. 13 : 36, 16 : 2, 21 : 18, 19, maar voorts meer algemeen van het lijden, dat den discipel van Jezus door de belijdenis van Zijn naam in dit leven overkomen zou; immers zegt Jezus in Luk. 9 : 23, dat wie achter Hem wil komen, zijn kruis *dagelijks* opnemen en Hem volgen moet.

In heel Zijn leven, maar bepaaldelijk ook in Zijn lijden en sterven, waartoe volgens het Evangelie van Johannes, 13 : 15, ook de voetwassching behoort, stelde Jezus zichzelven tot een voorbeeld, dat Zijne discipelen hadden na te volgen. De discipel is immers ook niet boven den meester, noch de dienstknecht boven zijnen heer; het zij den discipel genoeg, dat hij worde gelijk zijn meester, en de dienstknecht gelijk zijn heer, Matth. 10 : 24, 25, Luk. 6 : 40, Joh. 13 : 16, 15 : 20. De navolging van Christus bestaat dus niet in een Hem uitwendig volgen op al Zijne wegen, noch ook alleen in een luisteren naar Zijne woorden of in een zeggen van Heere, Heere; maar in een doen van den wil des hemelschen Vaders, gelijk Hij zelf dien volmaakt heeft volbracht, in een zichzelf gelijkvormig maken aan het evenbeeld van Christus. Hij is niet alleen het voorbeeld, maar het Urbild, de archetype van Zijne discipelen, Matth. 5 : 45, 7 : 21, Mark. 3 : 35, Joh. 4 : 34, Joh. 15 : 14 enz.

De aard dezer navolging wordt in de Bergrede met concrete voorbeelden toegelicht. Om deze wel te verstaan, is het noodig, het volgende op te merken:

1°. De moraal van het Oude Testament kent geene autonomie van den zedelijken mensch, zelfs niet van zijn geweten en rede, maar is door en door theonoom. De zedewet rust in Gods wil; zij wordt zelfs aan eene bijzondere openbaring toegeschreven, Ex. 20 : 1; heel de moraal is in de religie gegrond; de Heere heeft aan Israel bekend gemaakt, wat goed is, en wat eischt de Heere van den mensch, dan recht te doen, en weldadigheid lief te hebben, en ootmoediglijk te wandelen met zijnen God? Micha 6 : 8. Maar deze wet Gods is er volstrekt niet mede tevreden, dat zij buiten en boven den mensch staat, maar wil, dat zij in het hart worde opgenomen en in de liefde volbracht worde; de Heere moet het hart tot zich neigen, om in al Zijne wegen te wandelen en Zijne geboden te houden, 1 Kon. 8 : 58, Hij moet zelf de wet in de harten schrijven, Jer. 31 : 33, opdat de mensch haar liefhebbe en vermaak scheppe in hare betrachting, Ps. 19 : 8 v., 119 : 1 v.

Deze wet Gods sloot in de dagen des Ouden Testaments allerlei burgerlijke en ceremonieele bestanddeelen in, en droeg naar de eene zijde een sterk negatief karakter. Israel moest een heilig volk zijn, zich afgezonderd houden van alle volken der aarde en al het religieus, cultisch en ethisch

onreine vermijden. Maar ze was naar de andere zijde wel terdege positief. De godsdienst van Israel was volstrekt niet ascetisch; de tegenstelling van geest en vleesch was er onbekend aan; God was de Schepper van hemel en aarde, van de ziel en het lichaam. In overeenstemming met de bijzondere roeping, aan Israel toebetrouwd, zag het zich de gave niet toebetrouwd tot de beoefening van wijsbegeerte, wetenschap en kunst. Op deze gebieden staat het volk van Israel bij vele volken ten achter. Maar het overtreft ze verre in de positieve verhouding, waarin het naar de wet Gods zich stelt tot het huwelijk en het gezinsleven, tot het dagelijksch beroep en de bestemming des volks in de geschiedenis der menschheid, tot heel de natuur en tot de gansche wereld. Er is, om maar één ding te noemen, geene natuurpoezie, schooner, rijker, verhevener, breeder, dan die in de Oudtestamentische Psalmen en Profetieën aangetroffen wordt.

2°. Op dezen Oudtestamentischen grondslag rust heel het Nieuwe Testament, met name ook het ethisch onderwijs van Christus. Telkens beroept Hij zich met een: er is geschreven, op de Schrift des Ouden Verbonds, Matth. 4 : 4, 7, 10, 11 : 10, 21 : 13 enz.; zonder voorbehoud erkent Hij haar gezag, inzonderheid in haar getuigenis aangaande Zijn persoon en werk, Luk. 16 : 31, 26 : 44, Joh. 5 : 39, 46, 10 : 35, 19 : 28 enz.; nergens stelt Hij zich buiten of boven hare autoriteit. Gelijk Hij geen anderen God predikte, dan den God van Abraham, Izak en Jakob, zoo erkende Hij ook geene andere zedewet, dan die in het Oude Testament was vervat en begrepen was in de twee geboden van liefde tot God en den naaste, aan welke de gansche wet en de profeten hangen, als de deur in hare hengsels, Matth. 22 : 37—40, 19 : 18, 19, Mark. 12 : 19—31. In de Bergrede verklaart Jezus dan ook uitdrukkelijk, dat Hij niet gekomen is, om de wet en de profeten te ontbinden, maar om die te vervullen, d. i. om aan de woorden van wet en profetie dien inhoud in de werkelijkheid te geven, dien zij zelven eischen of voorspellen.

Er kan dus geene sprake van zijn, dat Jezus in de Bergrede, zooals Marcion en na hem vele anderen beweerden, als een nieuwe wetgever optreedt en de zedewet des Ouden Testaments met nieuwe en volmaaktere geboden aanvult. Heel de strekking der rede verzet zich daartegen. Immers, Jezus begint eerst in het algemeen zalig te spreken degenen, die in waarheid Zijne discipelen zijn, de geestelijk armen, de treurenden, de zachtmoedigen enz. Nadat hij dit blijde en vertroostende Evangelie in acht makarismen, Matth. 3 : 5—10, verkondigd en ontvouwd heeft, spreekt Hij in vers 11 zijn jongeren rechtstreeks aan, past de zaligspreking op hen toe, vs. 11, 12, maar roept Hij hen ook

tot de gewichtige en verhevene taak, om het zout der aarde en het licht der wereld te zijn, en hun licht alzoo voor de menschen te laten schijnen, dat zij de goede werken der discipelen mochten zien, en den Vader, die in de hemelen is, verheerlijken, vs. 13—17. Van die goede werken zijn de wet en de profeten, welke Jezus niet kwam ontbinden maar vervullen, de maatstaf.

Maar dan moeten 3°. de discipelen die wet en profeten goed verstaan, anders dan zij vroeger, voordat Jezus hun meester was, van de Schriftgeleerden en de Farizeën geleerd hadden. Dezen hadden hen nl. onderwezen, dat tot de ouden, d. i. tot de vaderen, gezegd was geworden: gij zult niet dooden, maar zoo wie doodt, die zal strafbaar zijn door het gericht, vers 21 enz. De Schriftgeleerden en de Farizeën haalden in hun onderwijs niet alleen de letterlijke woorden der wet aan, maar ze verbonden er ook eene opvatting en uitlegging mede, die de beteekenis der wet verzwakte, die met eene mindere en onvolkomener gerechtigheid zich tevreden stelde, dan God in het Oude Testament eischte, vers 20, en alzoo Gods gebod krachteloos maakte door menschelijke inzettingen, Matth. 15 : 1—9, Mark. 7 : 13. Nu worden wel is waar die verkeerde uitleggingen, welke de Schriftgeleerden aan de woorden der wet gaven, er niet altijd, zooals in vs. 21, bijgevoegd, nl. niet in vs. 27, 31, 33, 38, en volstaat Jezus met het aangeven in woorden der wet van het zedelijk thema, dat Hij bespreken wil; maar er is toch geen twijfel aan, dat Hij dan toch niet de woorden der wet, maar de verkeerde uitlegging der Schriftgeleerden bestrijdt. Immers, Hij zegt nooit, dat in de wet geschreven staat, zooals Hij elders geregeld doet, maar steeds, dat de discipelen van de Schriftgeleerden gehoord hebben, dat tot de vaderen gezegd werd. En tegenover dat onderwijs der Schriftgeleerden stelt Jezus telkenmale Zijn: voorwaar, *Ik* zeg u. Hij leerde, zooals de schare gevoelde, Matth. 7 : 29, als machthebbende, en keerde van de geboden der menschen tot het woord Gods terug.

Ten slotte moet men tot recht verstand der Bergrede ook in het oog houden, tot wie en in welke omstandigheden Jezus deze rede houdt. Uit Matth. 4 : 25 in verband met 7 : 28 blijkt, dat ze door eene groote schare aangehoord werd, maar ze was toch speciaal tot Zijne discipelen gericht; *zij* waren het, die volgens Matth. 5 : 1 en 2 tot Hem kwamen en door Hem geleerd werden. De inhoud der rede komt hiermede geheel overeen. Jezus houdt niet eene rede voor het volk van Israel, voor de grooten en de aanzienlijken, maar voor de betrekkelijk kleine schare van zijne discipelen. En dezen werden niet aangetroffen onder de hoogere standen der maatschappij, maar behoorden tot de geringen en onaan-

zienlijken in den lande. Ze worden door Jezus niet voorgesteld als armen, die gebrek lijden, evenmin als Hij zichzelf daartoe rekent, als Hij zegt, dat de Zoon des menschen niet heeft, waar Hij het hoofd nederlegge, Matth. 8 : 20; maar zijne discipelen zijn toch meest afkomstig uit den kring van mannen en vrouwen, die in het Oude Testament als de zachtmoedigen, de verdrukten, de eenzamen, de ellendigen worden aangeduid, Ps. 10 : 2, 9, 12, 17, 22 : 25, 27, 25 : 9, 16 enz. Tot de vermoeiden en beladenen, die zuchtten onder het harde juk der wet, dat de Schriftgeleerden en de Farizeën van het gebod Gods hadden gemaakt, Matth. 23 : 4, Luk. 11 : 46, Hand. 15 : 10, richtte Jezus de uitnoodiging, om tot Hem te komen en bij Hem rust te vinden, Matth. 11 : 28. En als zij aan deze uitnoodiging gehoor gaven en zich bij Jezus' discipelen voegden, dan nam de smaad, de laster en de vervolging, waaraan zij om Zijnentwil blootstonden, nog toe, Matth. 5 : 11. In de wereld zouden zij verdrukking hebben, Joh. 16 : 33; bij de rechters was voor hen geen recht te verkrijgen; de oversten en de grooten doen hunne heerschappij over de volken rusten op onderdrukking en geweld, Matth. 20 : 25.

Indien men dit alles in het oog houdt, is het gemakkelijk te begrijpen, dat Jezus in de Bergrede die deugden aanprijst, welke Zijne discipelen in zulke omstandigheden vóór alle dingen te beoefenen hadden. Het ware ongepast geweest, aan deze menschen eene zoogenaamde cultuurtaak op te dragen, hen op te roepen tot beoefening van wetenschap en kunst, tot verzameling van aardsche schatten, tot het drijven van nijverheid en handel. Daartoe was Jezus zelf niet in de wereld gekomen; Hij kwam niet om gediend te worden, maar om te dienen, en Zijne ziel te geven tot een rantsoen voor velen; en in deze dienende liefde moesten Zijne discipelen Hem volgen, Matt. 20 : 26—28. Daarom vermaant Hij hen in de Bergrede, om niet op de wijze der Schriftgeleerden den eisch der gerechtigheid te verzwakken, maar dien ten volle te erkennen en te handhaven, het koninkrijk Gods en de gerechtigheid Gods vóór alles te zoeken, volmaakt te zijn als hun Vader in de hemelen; en dienovereenkomstig vergevensgezind te zijn, Matth. 5 : 21—26, rein van hart en wandel buiten en in het huwelijk, 5 : 27—32, oprecht en trouw in het woord, 5 : 33—37, toegefelijk en liefderijk jegens den vijand, 5 : 39—44 enz. In één woord, de discipelen van Jezus kunnen door hun macht en aanzien geen invloed oefenen op de wereld, maar zij moeten in hunne goede werken hun licht laten schijnen voor de menschen, en zullen dezen daardoor bewegen, om hunnen Vader in de hemelen te verheerlijken, Matth. 5 : 16, Joh. 15 : 8.

Op deze wijze behoeft aan de woorden van Jezus noch naar de eene noch naar de andere zijde geweld te worden aangedaan. Want het

gaat eenerzijds niet aan, om deze woorden zoo te vergeestelijken, dat zij het tegendeel bedoelen van wat er eigenlijk staat; het is niet waar, dat Jezus in de Bergrede alleen op de gezindheid let en het andere van mindere beteekenis acht. Hij spreekt zelfs met geen woord van de gezindheid des harten, al ligt die in Zijne geboden opgesloten; maar Hij handelt van het begin tot het einde over concrete daden en houdt die aan Zijne discipelen ten voorbeeld voor oogen. Maar aan den anderen kant mag men toch de woorden niet pressen, want Jezus stelt die concrete daden, die Hij door Zijne jongeren nagevolgd wil zien, toch voor in den vorm van beelden, welke niemand letterlijk opvatten en toepassen kan. Dat geldt niet alleen van het uittrekken van het oog en het afhouwen van de hand, vs. 29, 30, maar ook van het wederstaan van den booze, van het toekeeren der linkerwang aan wie op de rechter slaat, enz. vs. 39—42, evenals ook van de voetwassching, Joh. 13 : 14. Maar ofschoon niet letterlijk, al deze voorbeelden zijn toch wel concreet en practisch te verstaan. Jezus verbiedt in de Bergrede aan Zijne discipelen wel terdege, om met den wederpartijder naar het gerecht te gaan, om kwaad met kwaad te vergelden, om weerwraak te oefenen, om den vijand te haten, om te zweren, om eene vrouw met begeerlijkheid aan te zien, enz. In dit alles meent Jezus, wat Hij zegt; Hij drukt zich niet anders uit, dan Hij bedoelt. Hij eischt, dat Zijne discipelen niet alleen zoo gezind zullen zijn, als Hij zegt, maar dat zij zich zoo ook zullen gedragen en zoo zullen *doen*. De Bergrede eindigt dan ook met de waarschuwing, dat niet ieder, die Jezus als Heere, Heere aanspreekt, en niet ieder, die in Zijn naam profeteert en duivelen uitwerpt, in het koninkrijk der hemelen zal ingaan, maar die daar doet den wil des Vaders, die in de hemelen is. Een iegelijk, die Jezus' woorden hoort en *doet*, vergelijkt Hij bij een voorzichtig man, die zijn huis op een steenrots gebouwd heeft, Matth. 7 : 21 v. 25 : 34 v.

III. Deze uitlegging wordt bevestigd door geheel het Nieuwe Testament. De gemeente bestond in de eerste eeuw hoofdzakelijk uit geringen en eenvoudigen naar de wereld. Wat Paulus van de gemeente te Corinthe schrijft, 1 Cor. 1 : 26—28, gold zonder twijfel van alle of de meeste gemeenten in den apostolischen tijd. Er waren zeker ook enkele aanzienlijken bij, Joh. 3 : 1, 19 : 38, Hand. 4 : 37, 5 : 1, 10 : 1, Phil. 4 : 22, voorname vrouwen, Hand. 16 : 14, 17 : 4, 12, rijke heeren en kooplieden, Jak. 1 : 10, 2 : 1 v., 4 : 13, 1 Tim. 2 : 9, 6 : 17, Openb. 3 : 17; maar het meerendeel kon niet gerekend worden tot de wijzen naar het vleesch, tot de machtigen en de edelen; veeleer had God het dwaze en zwakke, het onedele en verachte der wereld uitverkoren, om

de wijzen en sterken te beschamen en, die iets waren, te niet te maken. Smaad en laster, verdrukking en vervolging waren in ruime mate hun deel, eerst van den kant der Joden, Hand. 4 : 1 v., 6 : 9 v., 8 : 1 v., 9 : 1, 2, 12 : 1 v., 2 Cor. 11 : 24, Openb. 2 : 9, 3 : 9, vervolgens ook, hetzij al dan niet op hun aanstoken, van den kant der Heidenen, Hand. 13 : 50, 14 : 2, 19, 17 : 5, 13, 19 : 23 v., 2 Tim. 3 : 12, Tit. 2 : 8, 1 Petr. 2 : 12, 3 : 16, 4 : 14, 1 Joh. 3 : 13 enz., en ten slotte onder Nero en Domitianus vanwege den staat. De gemeente van Christus werd in de kringen van Joden en Heidenen als eene secte der Nazarenen beschouwd en werd overal tegengesproken, Hand. 24 : 5, 28 : 22; de publieke opinie was tegen haar; er was groote moed noodig, om zich openlijk bij haar te voegen. De Christenen gingen door voor haters van het menschelijk geslacht en voor vijanden van de maatschappelijke en staatkundige orde; wijl zij geen deel namen aan den officieelen cultus en in eigen vergaderingen samenkwamen, werden zij van ongeloof en bijgeloof, van tooverij, kindermoord en allerlei schandelijke practijken beschuldigd. Zij golden voor het uitvaagsel (vuilnis, afval) der wereld en als aller voetwisch, 1 Cor. 4 : 13.

Het spreekt vanzelf, dat de Christenen zich in zulk eene wereld niet thuis konden gevoelen. Zij beschouwden zichzelven als vreemdelingen en bijwoners, hadden hun burgerrecht in den hemel, en zagen verlangend uit naar de toekomst van Christus, Phil. 3 : 20, 21, Hebr. 13 : 14, Jak. 1 : 1, 1 Petr. 1 : 1, 2 : 11 enz. Ze konden aan het openbare leven, dat van afgoderij doortrokken en met allerlei ongerechtigheid besmet was, geen deel nemen en trokken zich in de eenzaamheid, in hun eigen kleinen kring terug. De wereld lag in het booze, was het terrein van satan en de daemonen, en moest met al hare begeerlijkheden gevloden worden, indien men een kind van God en een erfgenaam des eeuwigen levens wilde zijn, Jak. 4 : 4, 1 Joh. 2 : 15, 5 : 19. Wat konden de apostelen aan de gelooviгen, in zulke omstandigheden levende, anders aanbevelen dan de beoefening dier deugden, welke Christus betracht en aan Zijne discipelen ter navolging had gesteld. Evenmin als Jezus, konden zij aan de leden der gemeente eene cultuurtaak opdragen en hen aansporen tot onderwerping der aarde en verovering der wereld. Want behalve dat Jezus daarvoor niet in de wereld gekomen was en Zijne gemeente vergaderd had; indien de gemeente aanstonds deze taak ter hand had genomen, zou zij met haar klein getal en haar zwakke kracht weldra in den maalstroom der wereld verslonden zijn. Het kwam er in den eersten tijd voor de gemeente op aan, om hare zelfstandigheid te bewaren en eene eigene positie in de wereld te veroveren. En daarom rieden de apostelen eenparig de betrachting dier deugden aan, waar-

door de geloovigen in dien tijd alleen invloed op die wereld konden uitoefenen, de deugden van waarheid, rechtvaardigheid, heiligheid, Ef. 4 : 24, van reinheid, ingetogenheid, matigheid, Ef. 5 : 3—5, van bidden, waken en vasten, Hand. 14 : 23, Rom. 12 : 12, 1 Cor. 7 : 5, 1 Petr. 4 : 7, 8, van geloof, liefde, lijdzaamheid, 1 Tim. 6 : 4, van broederliefde, mededeelzaamheid, herbergzaamheid, Rom. 12 : 13, van ootmoedigheid, zachtmoedigheid, lankmoedigheid, Col. 3 : 12, al die deugden, welke Paulus roemt als vruchten des Geestes en tegen de werken des vleesches overstelt, Gal. 5 : 19—22.

Sterker nog: niet alleen staan in de ethiek des Nieuwen Testaments deze zoogenaamde passieve deugden op den voorgrond, maar de geloovigen worden steeds vermaand tot het volbrengen hunner plichten, en zoo goed als nimmer aangespoord, om op te komen voor hunne rechten. Het Nieuwe Testament zegt nergens, dat het instituut der slavernij ongeoorloofd is; Jezus gaat van de onderstelling uit, dat, al zijn er ook vrije daglooners en huurlingen, Matth. 20 : 1, Mark. 1 : 20, Luk. 15 : 17, de slavernij toch wettig bestaat, Matth. 13 : 34, 18 : 23 v., 25 : 14 v., Luk. 12 : 42, 17 : 7, en spreekt met geen enkel woord over hare onrechtmatigheid. En Paulus zegt wel, dat de slaaf door zijne bekeering een vrijgelatene des Heeren wordt, evenals een vrije daardoor in een dienstknecht van Christus verandert; maar de slaaf blijft slaaf, en blijve dat zelfs liever, ook als hij vrij kan worden (aldus de meer waarschijnlijke opvatting van 1 Cor. 7 : 21*b*). De apostel stelt zich met de geestelijke vrijheid der Christenslaven tevreden, en trekt deze vrijheid hoegenaamd niet in het sociale leven door; den bekeerden slaaf Onesimus zendt hij naar zijn heer terug, zij het ook als meer dan een slaaf, nl. een geliefden broeder, Phil. 16. En wel worden de heeren opgewekt om hunne slaven recht en gelijk te doen, en de dreiging na te laten, Col. 4 : 1, Ef. 6 : 9; maar veel ernstiger worden de slaven vermaand, om hun heeren in alles gehoorzaam te zijn, met vreeze en beven, niet alleen den goeden en bescheidenen, maar ook den harden, Ef. 6 : 5, Col. 3 : 22, 1 Petr. 2 : 8.

Evenzoo wordt bij de verhouding der kinderen, vrouwen en onderdanen tot hunne ouders, mannen en overheden steeds op de onderdanigheid van eerstgenoemden de sterkste nadruk gelegd. Wel behooren de vaders hunne kinderen niet te tergen, opdat zij niet moedeloos worden, Ef. 6 : 4, Col. 3 : 21, de mannen hunne vrouwen lief te hebben en niet verbitterd tegen haar te worden, maar haar als het zwakkere werktuig Gods eere te geven, Ef. 5 : 25, Col. 3 : 19, 1 Petr. 3 : 7, en behooren de overheden niet eene vreeze te zijn voor de goeden, maar voor de kwaden, Rom. 13 : 3; doch kinderen, vrouwen en onderdanen

worden toch steeds vermaand, om in alles, niet alleen om der straffe, maar ook om der conscientie wil, onderworpen en gehoorzaam te zijn, Rom. 13 : 5, Ef. 6 : 1—3, Col. 3 : 18, 20, Tit. 3 : 1, 1 Petr. 2 : 13—17, 3 : 1—6. De gelooviger moeten voor koningen en voor allen, die in hoogheid zijn, hunne smeekingen en gebeden doen, opdat zij een gerust en stil leven mogen leiden in alle godzaligheid en eerbaarheid, 1 Tim. 2 : 2. Een ander en hooger ideaal wordt hun niet voor oogen gesteld; nergens treffen wij eene positieve opwekking aan, om op hun recht te staan, om voor hunne vrijheid op te komen, om hunne positie in de maatschappij te verbeteren, om te dingen naar een ambt in of naar invloed op den staat. Zelfs als onder hen de een tegen den ander eene zaak heeft, moeten ze niet voor de onrechtvaardigen terecht gaan, maar liever ongelijk en schade lijden, 1 Cor. 6 : 1—7.

Op dezelfde wijze worden de Christenen gewaarschuwd tegen het zweren, Jak. 5 : 12; tegen de wijsheid der wereld en de ijdele philosophie, 1 Cor. 2 : 19 v., Col. 2 : 8, tegen den rijkdom, 1 Tim. 6 : 9, 10, Jak. 5 : 1—6, want als we voedsel en deksel hebben, zullen we daarmede vergenoegd zijn, 1 Tim. 6 : 8. Zelfs valt niet te ontkennen, dat Paulus aan den ongehuwden staat de voorkeur geeft, Hij denkt er niet aan, om met de asceten zijner dagen het huwelijk zelf af te keuren, 1 Tim. 4 : 3; veeleer erkent hij daarin eene volle levensgemeenschap van man en vrouw, 1 Cor. 7 : 3, 4, 11 : 21, een beeld van de vereeniging van Christus en zijne gemeente, Ef. 5 : 31, 32. Maar toch zijn er twee redenen, waarom hij het ongehuwd zijn een voorrecht acht; ten eerste om den aanstaanden nood, want wie trouwen, zullen verdrukking hebben in het vleesch, 1 Cor. 7 : 26—28, en ten andere, omdat de gehuwde zich bekommert met de dingen dezer wereld, hoe hij de vrouw zal behagen, maar de ongehuwde bekommert zich met de dingen des Heeren, hoe hij den Heere zal behagen, 1 Cor. 7 : 32—34. Een gebod wil de apostel hiermede in het minst niet geven, want een iegelijk heeft zijne eigene gave van God, de een aldus en de ander alzoo. Maar als de ongehuwden konden blijven, zooals hij, dan zou hij dit wenschelijk achten, 1 Cor. 7 : 7, 8, verg. Matth. 19 : 12, Hand. 21 : 4, Openb. 14 : 4.

Uit heel de houding, welke de discipelen van Jezus in de eerste eeuw aannamen en aannemen moesten tegenover de wereld, blijkt ten duidelijkste, dat de moraal van het Nieuwe Testament geschreven werd van het standpunt van de onderdrukte en vervolgde gemeente van Christus. Ook hierin komt het Nieuwe Testament met het Oude overeen. De wet van Mozes onderstelt de eeuwenlange dienstbaarheid van het volk van Israel in Egypte en brengt deze telkens weer in herinnering. Ze

dient als motief, om barmhartigheid te bewijzen aan de ellendigen. De kinderen Israels zijn vreemdelingen en dienstknechten geweest in Egypte; zij kennen het gemoed des vreemdelings, daarom zullen zij den vreemdeling, die in hunne poorten is, evenals ook de weduwe en den wees, den dienstknecht en de dienstmaagd, niet onderdrukken, maar liefhebben en weldoen, Ex. 22 : 21 v., 23 : 9, Lev. 19 : 33, 34, Deut. 10 : 18, 19, 16 : 11, 12, 24 : 19—22 enz. Op dezelfde wijze neemt het Nieuwe Testament het op voor de sociaal en politiek verongelijkten, voor de verdrukten en vervolgden, voor de hulpeloozen en nooddruftigen. De zuivere en onbevlekte godsdienst voor God en den Vader is deze: weezen en weduwen bezoeken in hunne verdrukking en zichzelven onbesmet bewaren van de wereld, Jak. 1 : 27, verg. Matth. 5 : 3 v., 25 : 34 v. Christus heeft ons bezocht met de innerlijke bewegingen der barmhartigheid Gods, en daarom heeft ook Zijne gemeente barmhartigheid te bewijzen aan alle lijdenden in deze wereld, Luk. 1 : 78, Matth. 5 : 7, 9 : 13, 12 : 7, Luk. 6 : 36 enz.

Dit standpunt kon de gemeente te lichter innemen, wijl zij leefde in de verwachting, dat de wederkomst van Christus aanstaande was; het tegenwoordig geslacht zou haar misschien nog beleven, 1 Thess. 4 : 15, 1 Cor. 15 : 51; de tijd was dus kort, het was de laatste ure, 1 Cor. 7 : 29, 1 Joh. 2 : 8, Openb. 1 : 3; men moest alles bezitten als niet bezittende, 1 Cor. 7 : 29—31, zich oefenen tot godzaligheid, 1 Tim. 4 : 7, met het oog op de nabije toekomst des Heeren nuchter en waakzaam zijn, volharden in bidden en vasten, 1 Thess. 5 : 6, 1 Petr. 4 : 7, Col. 4 : 2, en voorts bij de godzaligheid voegen broederlijke liefde, en bij de broederlijke liefde liefde jegens allen, 2 Petr. 1 : 7. En door deze deugden heeft de gemeente van Christus inderdaad in de eerste en tweede eeuw een machtigen invloed op de wereld geoefend, en haar in waarheid overwonnen door het kruis, gelijk God door dat kruis alleen over de overheden en machten heeft getriumfeerd, Col. 2 : 15.

IV. Maar toen de gemeente zoover gekomen was, moest zij tegenover die wereld ook eene andere houding aannemen; zij kon met de beoefening der negatieve en passieve deugden niet meer volstaan, maar kreeg thans tot taak, om de wereld naar de beginselen des Christendoms te hervormen en te vernieuwen. Ook hiervoor waren de lijnen voor haar aangewezen in het onderwijs van Jezus en de apostelen. Want al staan, wegens den nood der tijden, de vermaningen tot liefde en lijdzaamheid in dat onderwijs op den voorgrond; de positieve gegevens ontbreken toch niet, ze liggen reeds opgesloten in de centrale feiten van het Christendom.

Ten eerste komt hiervoor in aanmerking de vleeschwording des Woords, want deze was een bewijs van de genade des Zoons en van de liefde des Vaders. En die liefde strekte zich tot de geheele wereld, tot de gansche schepping uit, die immers in haar oorsprong goed was, geheel en al een werk Gods, niet alleen in haar geestelijk, maar ook in haar stoffelijk bestaan, Gen. 1 : 1, Joh. 1 : 3, 3 : 16. Christus kwam dan ook niet, om de wereld te veroordeelen, maar om ze te behouden, juist door in haar de werken des duivels te verbreken, Joh. 3 : 17, 9 : 39, 12 : 47, 1 Joh. 3 : 8. Ten tweede staat deze liefde in de Christelijke religie niet, als in het Buddhisme, tegenover het recht, maar zij neemt dit als het ware in zich op; in den weg der genade handhaaft God zijne gerechtigheid; het kruis is beide, openbaring van de hoogste liefde en van het strengste recht, vervulling van wet en evangelie tegelijk, Rom. 3 : 25, 26. Ten derde is daarom de dood van Christus door Zijne opstanding, Zijne vernedering door de verhooging gevolgd; wijl Hij der zonde stierf, kon Hij door den dood niet gehouden worden, maar leeft Hij Gode eeuwiglijk, Rom. 6 : 10, Phil. 2 : 9. Doch hierin ligt voor al de Zijnen ook de profetie en de waarborg, dat zij, indien ze met Christus gestorven zijn, ook met Hem leven zullen, hier reeds in beginsel, en straks bij de opstanding naar ziel en lichaam beide in volmaakte heerlijkheid, Rom. 5 : 17, 6 : 8, 2 Tim. 2 : 11. Als de geloovigen dus hier op aarde tijdelijk van hun recht afstand doen en stil en lijdzaam dragen het onrecht, dat hun aangedaan wordt, dan geschiedt dit niet uit minachting van het recht, maar omdat zij hunne zaak aan God toevertrouwen, voor wien het recht is, om verdrukking te vergelden aan degenen, die hen nu verdrukken, daarentegen verkwikking en vergelding der erfenis aan hen, die thans verdrukt worden, Col. 3 : 24, 2 Thess. 1 : 6, 7, 2 Tim. 2 : 12 enz.

Met deze gegevens voor oogen, brachten de apostelen in de navolging van Christus eene belangrijke wijziging aan. Zoolang Jezus op aarde was, konden de discipelen slechts het voorbeeld volgen, dat Hij van dag tot dag in Zijn persoon, in Zijne woorden en daden hun voor oogen stelde. Het navolgen droeg toen ten deele nog een uitwendig karakter, het was een volgen ook in letterlijken zin. Maar daaraan kwam door dood, opstanding en hemelvaart een einde; de lichamelijke tegenwoordigheid en omgang hield op, Joh. 20 : 17; Jezus ging heen, en zond in Zijne plaats dien anderen Trooster, die Zijne discipelen in alle waarheid leiden zou, Joh. 16 : 7. Door dien Geest werden zij ingeleid in de waarheid van Jezus' persoon en werk. Zij zagen thans in Hem den Vorst des Levens, die eerst in de gestalte Gods had bestaan, zich daarna tot den dood des kruises vernederd had, en uit de ver-

nedering door God was verhoogd, en gezet was aan de rechterhand Zijner kracht, Hand. 2 : 31, Phil. 2 : 6—11, Hebr. 1 : 2, 3. De navolging van Christus kreeg daarom een veel dieper zin en eene veel rijkere beteekenis; ze beperkte zich nu niet meer tot het exempel, dat Hij tijdens zijne aardsche omwandeling gegeven had, maar zij had thans den ganschen Christus voor oogen, den prae- en den postexistenten Christus, den gekruisten en den verheerlijkten Christus, den Gezalfde tot profeet en leeraar niet alleen, maar ook tot priester en koning.

De verhouding werd daardoor als het ware geheel omgekeerd. Het waren thans niet in de eerste plaats de discipelen, die aan Jezus' noodiging gehoor gaven en Hem navolgden; maar het was in de eerste plaats Christus zelf, die door Zijn Geest de Zijnen hervormt naar Zijn beeld, naar datzelfde beeld hen verandert van heerlijkheid tot heerlijkheid, en ze eens naar ziel en lichaam zichzelven gelijkvormig maken zal, als ze Hem zien zullen, gelijk Hij is, Rom. 8 : 29, 2 Cor. 3 : 18. Phil. 3 : 21, 1 Joh. 3 : 2. En nu blijft Jezus' aardsche leven voor de geloovigen wel een voorbeeld, maar de apostelen denken er niet aan, om tot de Bergrede in letterlijken zin terug te gaan; zij dalen nergens af tot de bijzonderheden, welke daarin worden aangegeven; zij beschouwen Jezus' voorbeeld volstrekt niet als een model, dat wij slaafsch te copiëeren hebben. Maar zij leggen nadruk op die deugden, welke Jezus in gehoorzaamheid aan des Vaders wil in zijn leven tentoongespreid heeft. De geloovigen, die een vermaak hebben in de wet Gods naar den inwendigen mensch, en die zelven hebben te beproeven, welke de goede en welbehagelijke en volmaakte wil van God zij, Rom. 12 : 2, kunnen daarbij ook leeren uit het voorbeeld van Christus. Zij moeten Hem navolgen in de deugden van nederigheid, ootmoed, lijdzaamheid, 2 Cor. 8 : 9, Phil. 2 : 5, 1 Petr. 2 : 21, in reinheid en heiligheid, 1 Petr. 1 : 15, 1 Joh. 3 : 3, 4 : 17, Ef. 4 : 10; in vergevensgezindheid en liefde, Ef. 4 : 32, 5 : 2, 2 Cor. 10 : 1, Col. 3 : 13; zij moeten in één woord wandelen in het licht, gelijk Hij in het licht is, 1 Joh. 1 : 7, 2 : 3, Ef. 5 : 8.

Met dit apostolisch onderwijs zijn we ver verheven boven die opvatting, welke in de Bergrede eene nieuwe, volmaaktere wet ziet en Jezus' leven als een model beschouwt, dat wij hebben na te bootsen. Voor de apostelen is het voorbeeld van Christus eene leerzame illustratie van de voornaamste deugden, welker beoefening de wet Gods van ons eischt, inzonderheid van de liefde, Rom. 12 : 9, Gal. 5 : 14. Daarom nemen zij over het algemeen tegenover de dingen der wereld een vrij en ruim standpunt in, en staan zij principiëel tegen het ascetisme over. Zooals Jezus bad, dat Zijne discipelen niet uit de wereld zouden weg-

genomen, maar in de wereld zouden bewaard worden van den booze, Joh. 17 : 15; zoo keerden de apostelen zich niet tegen de wereld als schepping Gods, maar tegen alwat in die wereld zondig was en tot zonde verleiden kon, 1 Joh. 2 : 16. Men moet hierbij in aanmerking nemen, dat de toenmalige wereld in een staat van diep godsdienstig en zedelijk verval verkeerde en dus van Christelijk standpunt tot een streng oordeel aanleiding gaf. Maar des te meer treft het ons, dat de apostelen eenparig de Joodsche en Heidensche ascese van dien tijd bestrijden en steeds de grens in het oog houden tusschen wat goed door God geschapen en wat daarin door de zonde bedorven werd. Schepping en val zijn in het Christendom onderscheiden; verlossing is niet vernietiging, maar herstel der natuur. Paulus moge daarom de gave der onthouding en den ongehuwden staat op hoogen prijs stellen; het huwelijk is toch goed en eerbaar, een beeld zelfs van de vereeniging van Christus met Zijne gemeente, 1 Cor. 7 : 28, Ef. 5 : 32, Hebr. 13 : 4. De overheid heeft van God hare macht ontvangen en is Zijne dienares, Rom. 13 : 1 v., Tit. 3 : 1, 1 Petr. 2 : 13 v. Alle goede gaven en volmaakte giften dalen neder van den Vader der lichten, die ook de harten Zijner menschenkinderen vervult met spijze en vroolijkheid, Jak. 1 : 17, Hand. 14 : 17. Geen ding is onrein in zichzelf, maar alle schepsel Gods is goed, met dankzegging genomen zijnde, Rom. 14 : 14. 1 Tim. 4 : 4. En de godzaligheid is tot alle dingen nut, hebbende de belofte des tegenwoordigen en des toekomenden levens, 1 Tim. 4 : 8.

V. Bij deze apostolische beginselen sloot de kerk zich aan, toen zij door louter zedelijke en geestelijke middelen de overwinning over de wereld behaalde en met eene negatieve houding tegenover de toenmalige cultuur zich niet meer tevreden kon stellen. Bij het inslaan van deze, in zekeren zin nieuwe richting stuitte zij op veel tegenspraak en tegenstand; niet alleen kettersche en sectarische groepen stonden tegen haar over, maar binnen haar eigen muren waren de meeningen over de houding, welke de Christenen tegenover de Grieksch-Romeinsche beschaving hadden aan te nemen, ten zeerste verdeeld. Ook kon de kerk haar weg niet vervolgen, zonder aan het ascetisch ideaal groote concessies te doen en er binnen hare grenzen een eigen terrein voor af te bakenen. Maar vooral onder leiding der bisschoppen van Rome wandelde zij voort in het pad, dat zij door de apostelen zich aangewezen zag, en nam zij tegenover staat, wetenschap, kunst, bedrijfsleven, krijgsdienst enz. allengs eene meer positieve houding aan. Zelfs sloeg zij daarbij in verloop van tijd tot een ander uiterste over; de kerk had invloed op de wereld, maar de wereld drong ook de kerk binnen en

wekte in haar de begeerte naar de grootschheid des levens en naar aardsche macht. Wereldverachting en wereldbeheersching waren de kenmerken van de kerk in de Middeleeuwen.

Tegen beide kwam de Reformatie in verzet. Zij vond haar uitgangspunt in de rechtvaardiging door het geloof alleen, en ondermijnde daarmede het ascetisme, dat steeds op pelagiaansche werkheiligheid rust; maar zij maakte daarmede tevens een einde aan de heerschappij der kerk over de natuurlijke levensterreinen en wilde van geene andere synthese tusschen Christendom en cultuur weten, dan die langs zedelijken weg tot stand kwam. Aan deze beginselen zijn de kerken der Hervorming lang niet altijd getrouw geweest; menigmaal hebben zij van de macht, die zij verwierven, weder misbruik gemaakt; mede door haar schuld is daarom de geschiedenis na de zestiende eeuw in Europa de geschiedenis geweest van de gestadige emancipatie van heel het natuurlijke leven aan de heerschappij van belijdenis en Schrift, zoodat de cultuur thans als eene zelfstandige en imposante macht tegen de kerk van Christus overstaat. Maar indien er van eene synthese tusschen Christendom en cultuur sprake zal kunnen zijn, dan zal ze toch nooit anders tot stand kunnen komen dan in den ethischen weg, dien de gemeente in de eerste eeuwen bewandelde en dien de Reformatie weer principieel als den eenig-juisten aanwees.

Daartoe is het in de eerste plaats noodig, erop te wijzen, dat de cultuur, in den ruimsten zin genomen, zoodat ze huwelijk, gezin, bedrijf, beroep, landbouw, nijverheid, handel, wetenschap, kunst, staat en maatschappij omvat, dat deze gansche cultuur nooit te beschouwen is als een product van het Christendom. Zij komt immers, in armer of rijker vorm, bij alle volken voor; ze had in de Grieksch-Romeinsche wereld reeds eene aanzienlijke hoogte bereikt, voordat het Christendom daarin zijne intrede deed; zij ontving in de Middeleeuwen haar eigenaardig cachet door het compromis, dat toen tusschen Christendom en Antike, tusschen kerk en wereld tot stand kwam; en zij werd in den nieuweren tijd tot eene macht, inzonderheid ten gevolge van de nieuwe methoden, die in natuur- en geschiedwetenschap werden toegepast en tot allerlei verrassende ontdekkingen leidden. Het Christendom treedt trouwens ook nooit met de pretentie op, dat het de cultuur heeft voortgebracht of voortbrengen moet. Integendeel, het Nieuwe Testament onderstelt het Oude Testament; de herschepping is op de schepping gebouwd, het werk des Zoons sluit zich aan bij het werk des Vaders, de genade volgt na de natuur, de wedergeboorte kan niet plaats hebben dan na de geboorte. Al de goederen der cultuur, huwelijk, gezin, staat enz. zijn goede gaven en volmaakte giften, die nederdalen van den Vader

der lichten; zij zijn te danken aan de algemeene goedheid Gods, die Zijne zon laat opgaan over boozen en goeden, regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen, en de harten der menschen vervult met spijze en vroolijkheid.

Ten tweede is hiermede onmiddellijk gegeven, dat de cultuur in al hare vertakkingen haar eigen leven leidt en hare eigene wetten meebrengt. Het Christendom heeft volstrekt de roeping niet, om dit leven der cultuur te vernietigen en de wetten van dit leven te weerstaan, maar integendeel om dit leven met zijne eigene regelen ten volle te eerbiedigen; de genade onderdrukt immers de natuur niet, maar herstelt ze. Ook is het Evangelie geen nieuwe wet; niet alleen is het dat niet tegenover de wet van Mozes, maar het is dat ook niet tegenover de wetten, welke God in de natuur en voor de natuurlijke levensterreinen vastgesteld heeft. Staat, maatschappij, kunst, wetenschap, landbouw, nijverheid, handel enz. zijn gebonden aan de ordinantiën, die overeenkomstig Gods openbaring in de natuur voor elk hunner gelden, en die ons allengs in den weg van ervaring en onderzoek bekend worden. Wie dus de natuur wil leeren kennen, moet de natuur bestudeeren; wie landman wil worden, moet den landbouw beoefenen; wie koopmanschap wil drijven, moet in den handel gaan enz. Geen Schriftstudie brengt den mensch van dit alles op de hoogte, maar naarstig onderzoek van wat God hem door Zijne schepping en voorzienigheid leert.

Ten derde komt dus aan het Christendom ten opzichte van natuur en cultuur eene beperkte taak toe. Het bindt nooit tegen deze beide op zichzelf den strijd aan, maar alleen tegen het bederf, dat er ingedrongen is. Gelijk Christus alleen in de wereld kwam, om de werken des duivels te verbreken, maar om daardoor juist de werken des Vaders te herstellen; zoo staat het Evangelie enkel en alleen, maar ook volstrekt en algemeen tegen de zonde over. Dus tegen de zonde in al haar vormen en werkingen, tegen de zonde als dwaling en leugen, als schuld en smet, als ellende en dood; tegen de zonde in het openbare en in het private leven, in recht en zede, in maatschappij en staat enz. Maar bij dien strijd, dien het Evangelie van Christus ten allen tijde en alom tegen de zonde aanbindt, bedient het zich en kan en mag het zich naar zijn aard niet anders bedienen dan van geestelijke wapenen. Dus niet van geweld of dwang, rijkdom of macht, vleierij of huichelarij, maar alleen van het woord en het geloof, de waarheid en de gerechtigheid. Deze wapenen gelden als krachtig voor God, en zijn in staat, om alle sterkten neder te werpen, die zich verheffen tegen de kennis van God, en om alle gedachten gevangen te leiden tot de gehoorzaamheid van Christus.

Zoo trad de gemeente in de eerste eeuwen tegen de wereld op, en op geene andere wijze heeft zij in beginsel thans den strijd te voeren. Tusschen de eeuw, waarin het Christendom optrad, en die, waarin wij leven, bestaat groote overeenkomst; menige trek van ongeloof en bijgeloof laat zich aanwijzen, die toen en nu aan de cultuur eigen was. Maar om de overeenkomst mag men toch het groote verschil niet voorbijzien. In de Grieksch-Romeinsche wereld, waarin het Christendom allengs binnendrong, was het gansche openbare en private leven doortrokken van het polytheisme; alles hing samen met de afgoderij. Daartegen was het in de eerste plaats, dat de kerk hare aanvallen richtte, en in dien strijd stond ze sterk. Als zij de afgoderij, het bijgeloof, de sterrenwichlarij en de tooverij bestreed; als zij opkwam tegen hoererij, echtbreuk, onnatuurlijke zonden, vruchtafdrijving, het te vondeling leggen van kinderen; als zij te velde trok tegen hebzucht, gierigheid, oneerlijkheid, dubbelhartigheid, leugen, bedrog in handel en wandel; en tegenover al deze ondeugden in woord en daad de deugden van waarheid, gerechtigheid, barmhartigheid, menschenliefde predikt, dan was zij machtig, en vond steun in de conscientie harer tegenstanders. Want het polytheïsme was, evenals het Judaisme, een juk, dat zwaar viel om te dragen; het was een last, die drukte op heel het leven. Als de Heidenen tot het Christendom overgingen, dan voelden zij dit als eene bevrijding naar lichaam en naar ziel; bekeering was werkelijk eene verlossing van verstand en hart uit den dienst der stomme afgoden, uit de ijdele wandeling van ontucht, gierigheid, dwaling, leugen en allerlei ongerechtigheid, 1 Cor. 6 : 11, 12 : 2, 1 Petr. 1 : 18, 2 : 25. In het Evangelie ging voor de Heidenen een nieuwe wereld op; zij kregen een anderen blik op natuur en geschiedenis; het Christendom kwam hun voor als de „redelijke" godsdienst, als de ware philosophie, hoog verheven boven alwat zij tot dusver van hunne wijzen hadden gehoord; en met vreugde aanvaardden zij de vrijheid, waarmede hen Christus vrijgemaakt had.

Men kan moeilijk beweren, dat wij tegenover de cultuur van dezen tijd in denzelfden toestand verkeeren. Zeker, er mag niets worden afgedaan van de waarheid van Paulus' woord, dat het kruis voor de Joden eene ergernis en voor de Grieken eene dwaasheid is, want dit woord behoudt alle eeuwen door zijne kracht en wordt bevestigd door de ervaring van iederen dag. Maar toch is de cultuur in den tegenwoordigen tijd niet op die wijze en in die mate van het Heidendom doortrokken, als ze dat was in de apostolische eeuw. Velerlei pantheïstische en materialistische stroomingen hebben zich met haar trachten te verbinden en haar aan zichzelve trachten dienstbaar te maken; doch

de cultuur zelve dankt daaraan haar oorsprong niet. Veeleer wortelt zij in beginsel en wezen in die vrije, onbevangen natuur- en wereldbeschouwing, welke eerst door het Christendom, met name door het Protestantisme, mogelijk is gemaakt. Onder den invloed, ik zeg niet uitsluitend, maar toch zeer zeker in sterke mate óók onder den invloed van de Schriftuurlijke visie op natuur en geschiedenis is de menschelijke geest allengs zoo gevormd, dat hij tot de ontdekking kwam van die wetenschappelijke methoden, wier toepassing op beide terreinen tot zulke verrassende, onze gansche maatschappij hervormende resultaten heeft geleid. Daarom is de strijd tegen de moderne cultuur, bij verschillende punten van overeenkomst, toch eene gansch andere, dan die in de eerste eeuwen door de kerk tegen de Grieksch-Romeinsche beschaving gestreden werd. Hij mist de eenheid, de geslotenheid, die toen zijne kenmerken waren. Er is in de tegenwoordige cultuur te veel, dat wij allen dankbaar aanvaarden en waarvan wij dagelijks in het leven genieten. De ontdekkingen der natuurwetenschap, de vergezichten, welke de geschiedwetenschap heeft geopend, de wonderen, welke de techniek heeft tot stand gebracht, zijn van dien aard, dat ze niet anders kunnen beschouwd worden dan als goede gaven en volmaakte giften, nederdalende van den Vader der lichten. Over heel de linie van den strijd heen hebben de Christenen in de cultuur tusschen het goede en het kwade te schiften; niemand, die ze geheel aanvaardt, en niemand ook, die ze ten eenenmale verwerpt; over de grens tusschen beide loopen de meeningen ver uiteen. Zoo ontbreekt aan den strijd de eenheid zoowel in den aanval zelf, als in het punt, waarop hij zich richt. En het ergste is, dat de bekeering, welke het Christendom predikt, door den mensch van dezen tijd niet meer gevoeld wordt als eene bevrijding, maar als eene knechting des verstands.

Ook zedelijk kan de strijd tusschen Christendom en cultuur in dezen tijd niet met dien in de eerste eeuwen gelijk worden gesteld. De overgang van het Heidendom tot het Christendom, bracht ook in het leven een algeheelen omkeer teweeg, 1 Cor. 6 : 20, Ef. 2 : 1, 2, Col. 3 : 5—14, Tit. 3 : 3; maar, welke beschuldigingen er terecht van zedelijk standpunt tegen de moderne samenleving in te brengen zijn, zij kan toch niet zonder meer eene Heidensche maatschappij worden genoemd. Hoe zij zich verder ontwikkelen zal, weten wij niet; er zijn vele verschijnselen, die ons hart met zorg en vrees vervullen kunnen: indien de beginselen, door sommigen aan eene moraal der toekomst ten grondslag gelegd, in de maatschappij en in de wetgeving des lands mochten doorwerken, zouden we ergerlijke toestanden tegemoet gaan. Maar zoover is het nog niet: regeering, wetgeving, rechtspraak, heel

het officiëele leven staat tot op den huidigen dag nog onder invloed van die zedelijke normen, welke aan het Christendom zijn ontleend; ook de moderne staat en maatschappij rusten grootendeels nog op Christelijke grondslagen. En in het algemeen mag men zeggen, dat zij niet, als in de dagen der eerste Christenen, de navolging van Christus onmogelijk maken. De gemeente geniet eene vrijheid, waarvoor zij niet anders dan dankbaar kan zijn; aan verdrukking en vervolging staat zij thans niet ten prooi.

Toch neme men hierbij wel in aanmerking, dat recht en zedelijkheid onderscheiden zijn en in deze bedeeling nooit kunnen samenvallen. De wet Gods, dat is het volmaakte zedelijkheidsideaal van het Christendom, komt in geen enkel mensch op aarde tot hare volkomene vervulling; zelfs de allerheiligsten hebben nog maar een klein beginsel der volmaakte gehoorzaamheid. Veel minder is dan te verwachten, dat de wetgeving des lands, die het recht te regelen heeft, aan dit ideaal ooit beantwoorden zal. Trouwens, het recht heeft eene andere taak en beheerscht een beperkter gebied dan de moraal; het mag er niet mede strijden, maar het komt er nooit volkomen mede overeen. Ten eerste reeds daarom niet, wijl het alleen uitwendige verhoudingen regelt; en ten andere, omdat het recht in zijne ontwikkeling steeds onder den invloed staat, niet alleen van algemeene zedelijke beginselen, maar ook van toestanden en verhoudingen, die in een gegeven tijd bij een volk bestaan. En deze zijn altijd nog ver van de volmaaktheid verwijderd. Eene door en door gezonde cultuur is daarom ook feitelijk onmogelijk; zij bestond nooit en zal ook in de toekomst onder geen volk bestaan; de volmaaktheid van enkele en gemeenschap behoort tot eene andere bedeeling.

Naar het schijnt, komen sommige Christenen juist tegen dit door hen zoo gevoelde dualisme in verzet. Zij stellen den eisch, dat de Christelijke beginselen consequent en radicaal in de maatschappij en den staat zullen worden toegepast. Met name stellen zij thans in betrekking tot den oorlog dien eisch; de dienstweigeraars achten op grond van het zesde gebod of van de Bergrede van Christus, of ook wel om Buddhistische en humanitaire overwegingen elken oorlog uit den booze. Met zulk eene gewetensovertuiging behoort de Overheid zooveel mogelijk rekening te houden; de tegenwoordige Minister van Oorlog kwam haar, gelukkig, reeds een eind weegs te gemoet. Maar ofschoon zulk eene eerbiediging der conscientie, mits gepaard gaande met maatregelen tegen simulatie, aan te bevelen en te prijzen valt, die conscientie is van Christelijk standpunt toch als een dwalende aan te merken, en de dwaling, waaraan zij lijdt, is goed beschouwd, niet van onschuldigen aard, maar ernstig en gevaarlijk.

Ten eerste blijkt dit hieruit, dat het veroordeelen van allen en elken oorlog niet op zichzelf staat, maar steeds bij elk, die doordenkt, samenhangt met overtuigingen, die tegen heel de rechtsorde ingaan. Tolstoi heeft dit terecht alzoo ingezien. Als de staat elken oorlog weigeren moet uit liefde tot den naaste, en liever zijn grondgebied, zijne zelfstandigheid en zijne vrijheid moet prijsgeven, dan dat hij tot het weerstaan van den vijand zich aangordt, dan heft hij daarmede zichzelven en heel de rechtsorde op. Indien de militie moet afgeschaft worden, is het handhaven van justitie en politie onmogelijk, want beide dienen, om desnoods door dwang de rechtsorde in stand te houden, hetzij naar binnen hetzij naar buiten. De eisch nu, om heel de rechtsorde te laten vallen en alleen aan het gebod van het koninkrijk Gods te gehoorzamen, is misschien de consequentie van eene anarchistische en quietistische moraal, maar heeft met de Christelijke ethiek niet het minste van doen. Immers is de liefde in Oud en Nieuw Testament niet eene weeke gevoelsstemming, die alle actie buitensluit, maar een gebod, dat in het recht Gods is gegrond, met het gevoel ook het verstand en den wil in beslag neemt, en niet tegenover het recht staat, maar aan de handhaving daarvan dienstbaar is. Het kruis van Christus is daarvan het krachtigste bewijs; de barmhartigheid is daarin met de gerechtigheid verzoend.

Ten andere is daarom de vraag, of Christendom en oorlog te vereenigen zijn, minder duidelijk gesteld. Het Evangelie staat als zoodanig geheel buiten en boven den oorlog; het wil niets liever, dan dat menschen en volken met elkander in liefde en vrede samenwonen; Christus verbood aan Zijne discipelen, om voor de verdediging van Zijne zaak tot het zwaard de toevlucht te nemen, want allen, die het zwaard nemen, zullen door het zwaard vergaan; Zijn koninkrijk is niet van deze wereld. Op de belijders van den Christus, met name op een Christelijke overheid, rust daarom de dure plicht, om zooveel mogelijk den vrede te bevorderen. De pogingen, om tot ontwapening te komen, om alle geschillen tusschen de volken door arbitrage tot beslissing te brengen, om oorlogen te voorkomen en een duurzamen vrede te bewerken, verdienen van Christelijk standpunt aanmoediging en steun. De onvruchtbaarheid, waarmede die pogingen geslagen zijn en voortdurend geslagen worden, behoort ons van hunne aanwending niet af te schrikken. Bij de bestrijding van zonde, ziekte, ellende en dood weten wij van te voren, dat wij er niet in slagen zullen, om ze geheel te overwinnen, maar de ervaring leert, dat wij toch iets, en soms veel bereiken kunnen. Zoo hebben wij ook alle krachten in te spannen, om den oorlog met al zijne stoffelijke en geestelijke ellenden zoo lang

mogelijk tegen te gaan. De onverwinbaarheid van het kwaad is geene verontschuldiging om het stil te laten bestaan en zonder tegenstand te laten voortwoekeren. Indien het meerdere niet te verkrijgen is, mag daarom het mindere niet worden versmaad.

De vraag echter, waar het bij de verhouding tusschen Christendom en oorlog op aankomt, is deze, of de rechtsorde in deze booze wereld zonder dwang en straf te handhaven is, en of het Christendom, indien dit niet mogelijk mocht zijn, zich daartegen verzet. Op deze vraag kan het antwoord, naar het schijnt, geen oogenblik twijfelachtig zijn. Immers, is niet alleen het Evangelie, maar ook de wet, niet alleen de zedelijke, maar ook de rechtsorde van goddelijken oorsprong. Alle macht, die er is, is van God geordineerd; zij is Gods dienares en draagt het zwaard niet tevergeefs. Zonder gezag en macht is geene menschelijke samenleving mogelijk. En Christus is niet gekomen, om deze ordening Gods te weerstaan of op zijde te zetten, maar integendeel, om ze te bevestigen en te heiligen; de genade onderstelt en herstelt de natuur; het Evangelie doet de wet niet te niet, maar vervult haar. Zulk eene houding neemt het Evangelie aan tegenover de gansche natuur en tegenover alle bestanddeelen der cultuur; tegenover huwelijk, gezin, beroep, nijverheid, handel enz., ook tegenover den staat en de rechtsorde, welke hij te handhaven heeft.

Deze rechtsorde sluit in eene booze wereld, als waarin wij leven, in den uitersten nood ook het recht tot den oorlog in. Er is geen twijfel aan, dat dit recht door de overheden en machten in den loop der eeuwen op schrikkelijke wijze is misbruikt en in plaats van aan de handhaving van het recht, veeleer aan heerschzucht, machtsvermeerdering, gebiedsuitbreiding enz. is dienstbaar gemaakt. Het klein getal der rechtvaardige oorlogen tegenover de vele, die aan onheilige beweegredenen en doeleinden zijn toe te schrijven, moet ons nopen, om met inspanning van alle krachten voor een duurzamen vrede te werken. Maar toch neemt ten slotte het schromelijke misbruik het rechte gebruik van dit gevaarlijke wapen niet weg. Er kunnen voor een volk tijden aanbreken, waarin geen andere uitweg dan de oorlog overblijft. Als het in zijn bestaan bedreigd of in zijne vrijheid van godsdienst en geweten aangerand wordt, dan is het bieden van wederstand, tot op het slagveld toe, een goddelijk recht en een heilige plicht. De Regeering, die in zulk een geval hare onderdanen niet tot den strijd opriep, zou het bewijs leveren, dat zij onbekwaam was voor de taak, welke van Godswege haar toebetrouwd was. Want er zijn goederen, zedelijke en geestelijke goederen, welke meer waard zijn dan voorspoed, welvaart en vrede, en waarvoor men goed en bloed veil moet hebben. Al wordt

de strijd zelfs niet met overwinning gekroond — want het rechtvaardige eener zaak is nog geen waarborg voor haar triomf — de opoffering en de zelfverloochening, welke een volk zich in zulk een strijd getroost, zijn schatten, welke in de geschiedenis niet verloren gaan.

Daarom hebben Christenen, die naar de wet Gods wenschen te leven en het voorbeeld van Jezus wenschen na te volgen, zich niet tegen de rechtsorde te verzetten noch elken oorlog in beginsel te veroordeelen. Er kunnen zeker gevallen voorkomen, waarin die rechtsorde zelve bedorven is en allerlei ongerechtige elementen in zich heeft opgenomen, zooals bijv. in den Romeinschen staat, die aan het polytheisme gehuwd was en goddelijke vereering van den keizer ten plicht stelde. En dan is het bieden van lijdelijk verzet der Christenen plicht. Maar daarbij moet dan toch weer nauwkeurig onderscheiden worden tusschen het onrecht, dat de staat pleegt, en het recht, dat hij desniettemin als staat behoudt. Zeggen Christus en de apostelen niet, dat men den keizer geven moet wat des keizers is, en hebben zij niet het instituut der slavernij geëerbiedigd? Niet revolutionair, maar hervormend en vernieuwend heeft het Christendom in deze wereld op te treden; het moet overwinnen door zijne geestelijke en zedelijke kracht. En Christenen behooren niet elken oorlog in beginsel te veroordeelen, maar hebben veeleer de roeping, om in den oorlog, indien hij onverhoopt over een volk komt, zich zoo te gedragen, als navolgers van Christus betaamt. Ook hier is de bede van toepassing, dat de discipelen van Jezus niet uit de wereld worden weggenomen, maar in de wereld bewaard worden van den booze.

Volgens velen is dit echter juist eene onmogelijke taak, wijl de oorlog altijd een kwaad is en het weerstand bieden aan den vijand nimmer is geoorloofd. Onder degenen, die de woorden van Jezus alzoo verstaan, kunnen wij afzien van hen, die ze met opzet zoo uitleggen, om de onvereenigbaarheid van Christendom en hedendaagsche cultuur in het licht te stellen en daarmede te gemakkelijker van de eischen van het Evangelie zich te kunnen ontslaan. Maar ook zij, die zulk eene bedoeling allerminst koesteren en veeleer de geheele cultuur zouden willen prijsgeven, als de navolging van Christus dit eischt, maken zich aan eene groote eenzijdigheid schuldig. Zij miskennen, gelijk ons bleek, de strekking van Jezus' woorden, die hoegenaamd geen gewag maken van den plicht van den staatsburger of van de overheid, maar uitsluitend handelen van die deugden, welke Zijne discipelen, naar Zijn voorbeeld, in den omgang met anderen en te midden van eene vijandige maatschappij in practijk hebben te brengen; en zij vergeten het groote beginsel van het Evangelie, dat het de rechtsorde met zijn noodzake-

lijken dwang en straf onaangetast laat en daarop alleen langs geestelijken en zedelijken weg hervormend inwerken wil.

Die deugden nu, welke de discipelen van Jezus in den omgang met anderen te beoefenen hebben, zijn in de Bergrede naar beginsel en wezen dezelfde, als die de apostelen in de navolging van Christus opnemen. Het zijn de deugden van waarheid, gerechtigheid, liefde, lijdzaamheid, zachtmoedigheid enz., die eeuwig van kracht blijven en in elke omstandigheid des levens hare geldigheid behouden. Natuurlijk kan en moet hare toepassing verschillen; want, schoon allen aan dezelfde zedewet onderworpen zijn, vloeien daaruit toch andere plichten voor de overheid en voor de onderdanen, voor de ouders en voor de kinderen, voor de rijken en voor de armen, in voor- en tegenspoed, in gezonde en in kranke dagen voort. En zoo zijn de deugden dezelfde, waartoe de navolging van Christus ons roept, al is het ook, dat de omstandigheden in hare toepassing wijziging kunnen brengen. In den oorlog bijv. is het weerstand bieden aan den vijand plicht, al mag er van persoonlijke wraak of haat geen oogenblik sprake zijn. De strijd gaat immers niet tegen den vijand als mensch, maar enkel en alleen tegen den vijand, omdat hij en inzoover hij met de wapenen tegen het recht ingaat. De Regeering, die in dezen zulk eene groote verantwoordelijkheid draagt, heeft daarom wel toe te zien, dat zij niet dan in den uitersten nood en om volkomen rechtvaardige redenen den oorlog verklaart; want anders dwingt zij hare onderdanen, om zich noodeloos op te offeren of voor den triumf van het onrecht hun bloed te vergieten. En zeker is het voor haar van het hoogste belang, dat zij bij de oorlogsverklaring met het volk voeling houdt, want in den strijd kan zij den steun der conscientie in de natie niet missen.

Indien een oorlog klaar en duidelijk ter handhaving van het recht wordt aangebonden, kunnen de burgers met vrije conscientie ten strijde trekken, en ook op het slagveld die deugden beoefenen, waartoe de navolging van Christus hen verplicht. Ongetwijfeld leggen de omstandigheden hier groote zwarigheden in den weg; van geestelijke zegeningen wordt in den tegenwoordigen oorlog weinig vernomen, maar veel wordt gehoord van godsdienstige onverschilligheid en zedelijke verwildering. Doch in het wezen der zaak zijn de moeilijkheden, waarmede de navolging van Christus in het leger en aan het front te worstelen heeft, geene andere, dan die daaraan ook in het gewone leven verbonden zijn. Ook hier is het moeilijk, om tusschen de zonde, welke wij bestrijden moeten, en den zondaar, dien wij behooren lief te hebben, onderscheid te maken. Ook hier kost het voortdurende zelfverloochening en strijd, om in het kleine en in het groote getrouw te

zijn en zichzelven onbesmet te bewaren van de wereld. Denkt alleen maar — om een enkel voorbeeld te noemen — aan het moderne kapitalisme, hetwelk zich volgens Sombart daardoor kenmerkt, dat het den mensch dienstbaar maakt aan de onderneming, en deze daarmede van elken maatstaf, van alle grens en perk berooft.

Immers blijft het woord der Schrift waarachtig, dat wie rijk willen worden in verzoeking vallen en in den strik en in vele dwaze en schadelijke begeerlijkheden, welke de menschen doen verzinken in verderf en ondergang. Indien ooit, dan drukt deze materialistische eeuw haar zegel op dit woord. En toch, aan den anderen kant, de zonde zit niet in het goud en het zilver, in den eigendom en in het kapitaal, evenmin als in de wetenschap of de kunst, in de rechtsorde of den krijg op zichzelve. De zonde heeft haar zetel in het hart van den mensch; en daarom is de strijd tegen de zonde steeds en in de eerste plaats een strijd tegen onszelven. Wat meent men dan, dat de Christenen in den strijd tegen de wereld bereiken zullen, indien zij niet vóór alle dingen van hare geestelijke heerschappij zich hebben vrijgemaakt? Veel gemakkelijker is het, het kapitaal te vervloeken, op den oorlog te schelden, alle cultuur in den ban te doen, dan om op al deze terreinen als een kind Gods te wandelen en Christus na te volgen. En toch, dat is noodig, indien wij als de gemeente in de eerste eeuwen sterk willen staan in den strijd en over de tegenstanders de overwinning willen behalen. De strengste orthodoxie maakt de zonden van smokkelarij en woekerwinst, van oneerlijkheid en bedrog in den handel, van sociale en politieke ongerechtigheden niet goed. Wie den naam van Christus noemt, moet afstand doen van alle ongerechtigheid. Zalig zijn de reinen van hart, want zij zullen God zien.

HET DUALISME IN DE THEOLOGIE.

Eenige jaren geleden werd in Duitschland op het gebied der wijsbegeerte de stem vernomen, dat alleen in terugkeer tot Kant het heil der philosophie was gelegen. De wijsbegeerte, die na Kant in Fichte, Schelling en Hegel aan het woord was gekomen, was eene afdwaling geweest; zij had de problemen door den Koningsberger wijsgeer gesteld verwaarloosd; zonder zich te bekommeren om de grondslagen, den aard en de methode van ons kennen, was zij vol vertrouwen op hare kracht aan den arbeid getogen, en had een speculatief gedachtenstelsel opgebouwd, dat de oplossing geven zou van alle vraagstukken over God en wereld, geest en stof, mensch en maatschappij.

Ontnuchtering volgde. En toen verschillende pogingen tot herbouw der wijsbegeerte ijdel waren gebleken en niet bevredigden, was het vooral Fr. Alb. Lange (1828—1875, zoon van den bekenden Godgeleerde wijlen Johann Peter Lange), die op terugkeer tot Kant aandrong. En zijne stem vond weerklank. Bestudeering van Kant is thans aan de orde van den dag. De artikelen, brochures, verhandelingen en werken over Kant, die de laatste vijftien jaren het licht hebben gezien, vormen eene schier onoverzienbare rij; en nog dagelijks wordt hun aantal vermeerderd. De metaphysische vraagstukken hebben voor die aangaande ons kenvermogen plaats moeten maken, of worden althans geheel door deze beheerscht. Formeele kwestien naar de beginselen, den aard, den omvang, de betrouwbaarheid van ons kennen zijn het vooral, die de aandacht trekken. Er is thans bovenal verschil en strijd over de axioma's der wetenschap zelve, welke vroeger als vaststaande door bijna alle partijen werden aangenomen. De materieele vraagstukken kunnen nauwelijks aan de orde komen, omdat alle denkkracht aan de formeele besteed wordt.

Deze omkeer op het gebied der Philosophie is ook voor de Theologie van zeer gewichtige gevolgen geweest. Ook daar is een niet minder

ernstige omkeer waar te nemen. De speculatieve Bemiddelingstheologie, gelijk zij door mannen als Nitzsch, Ullmann, Müller, Rothe, Lange, Dorner e. a. werd vertegenwoordigd, heeft haar tijd gehad. Zij stelde zich ten doel, om de dogmatische waarheid uit het christelijk bewustzijn langs speculatieven weg te ontwikkelen en haar in zichzelve een vasten grondslag te geven. Zij ging uit van de gedachte, dat het Christendom een stel van denkbeelden is, hetwelk den waarborg der waarheid in zichzelve draagt en de autoriteit der Schrift zeer goed kan missen. Zij koesterde de verwachting, dat zij dit deductief verkregen systeem van Christelijke waarheden in den algemeenen kring der wetenschappen zou kunnen invoeren en aannemelijk maken aan het verstand en het hart der geleerden en „Gebildeten."

Maar ook deze verwachting is niet vervuld geworden. De beschaafden zijn door deze Bemiddelingstheologie niet gewonnen; de geleerden hebben dit uit de gedachte geconstrueerde Christendom den rug toegekeerd, en het wetenschappelijk karakter der Godgeleerdheid is er lang niet door boven allen twijfel en ontkenning verheven. Steeds meerderen hebben gemeend, dezen weg der speculatie te moeten verlaten en den vasten weg der empirie, der ervaring en waarneming te moeten betreden. Het Neokantianisme is ook in de Theologie ingevoerd en toegepast en van verreikenden invloed geworden.

Vooral de Göttinger Hoogleeraar Albrecht Ritschl is het, die aan deze richting op theologisch terrein ingang heeft verschaft. Leerling van F. Chr. Baur, brak hij echter met de beginselen der Tubinger kritiek in de tweede uitgave zijner Oud-Katholieke Kerk. Hij wijdde zich daarna vooral aan dogmatische studien, inzonderheid over de leer van God, en tevens aan historische onderzoekingen over het Piëtisme [1]). In 1870—1874 verscheen zijne Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, voor een paar jaren uitgegeven in tweeden verbeterden druk. Eerst stil ontvangen, is dit werk toch allengs meer bekend geworden en heeft het een reeks van strijdschriften in het leven geroepen. Hoewel sterk bestreden, is de theologische richting van Ritschl toch nog altijd in bloei toegenomen. Zij vindt thans zoowel binnen als buiten den kring der Hoogescholen vele warme aanhangers. De voornaamsten zijn: W. Herrmann, Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Wirklichkeit 1879, en: Der Verkehr des Christen mit Gott 1886; J. Kaftan: Das Wesen der Christlichen Religion 1881; de Hoog-

[1]) Van zijne Geschichte des Pietismus zijn drie deelen verschenen. In het eerste, het Pietisme in de Geref. Kerk, spreekt Ritschl ook over de Afscheiding (bl. 356 v.) Voorzoover ik weet, heeft nog niemand in onze Kerk daarop de aandacht gevestigd. Wellicht kom ik er later op terug.

leeraren E. Schürer, Gottschick, Stade en Kattenbusch in Giessen; H. H. Wendt in Kiel; Lobstein in Strassburg; Bender in Bonn; H. Schultz in Göttingen, Lehre von der Gottheit Christi 1881, enz. Ook onder de Modernen is tegenover de speculatieve methode van Biedermann het Neokantianisme aan het woord gekomen door Prof. Lipsius te Jena in zijn Lehrbuch der Evang.-Prot. Dogmatik, 2e Aufl. 1879 en in verschillende Beiträge in de Jahrbücher für Prot. Theol. 1878 en 1885.

Het laat zich aanzien, dat deze richting nog een tijd lang aan het woord zal blijven en ook buiten Duitschland, zeker ook wel in ons vaderland, aanhangers zal vinden. Natuurlijk komen we hier in Nederland, overeenkomstig onzen volksaard, evenals op politiek en sociaal terrein, zoo ook op het gebied der Godgeleerde wetenschap altijd een weinig achteraan. Dit zal wel niet veranderen, zoolang we niet weer aan onze vaderlandsche Theologie ons aansluiten en deze verder trachten te ontwikkelen. Maar verschillende verschijnselen wijzen er op, dat ook hier te lande min of meer bewust de Theologie van Ritschl invloed gaat oefenen. Terwijl op wijsgeerig gebied van ongeveer het midden dezer eeuw af het Spinozistisch pantheïsme de heerschende wijsbegeerte was, is de terugkeer tot Kant in ons vaderland aangekondigd door den Hoogleeraar C. B. Spruijt, in zijne Proeve van de leer der aangeboren begrippen 1879. Vele Theologen huldigen zoo in de theorie als in de practijk een dualisme, een scheiding en tegenstelling van gelooven en weten, welke wortelt in de wijsbegeerte van Kant. Zoo niet alleen Prof. Doedes; maar ook onder de Ethische Godgeleerden Prof. J. H. Gunning Jr. in zijn Overlevering en Wetenschap 1879. Verschillende werken uit den kring der volgelingen van Ritschl zijn hier met instemming aangekondigd en geciteerd. De Theologie van den Göttinger Hoogleeraar werd door Prof. P. D. Chantepie de la Saussaye in de Theol. Studiën, 1884 bladz. 259—293, behoudens gewichtige bedenkingen, met zeer groote waardeering besproken en tegen vele aanvallen verdedigd. Onder de Modernen tracht Dr. Bruining (Gids, Juni 1884) het bestaan der Theologie in den kring der wetenschappen te verzekeren, door strenge scheiding te maken tusschen zuivere godsdienstwetenschap, welke eene eigene faculteit mag zijn aan de Universiteit, en eene geloofsleer, die van buiten er aan toegevoegd en buiten den kring der wetenschappen staande, de verkregene resultaten ethisch waardeert. De ethische Modernen eindelijk huiveren, om de zedelijke macht van het goede, met de absolute oorzaak der wereld te vereenzelvigen, en wanhopen er aan, om te komen tot eene organische wereldbeschouwing.

Voordat wij het eigenaardig beginsel dezer theologische richting gaan beschrijven, is het noodig met enkele woorden te herinneren, tot

welke resultaten de kritische wijsbegeerte van Kant gekomen was. Door zijne beroemde „Kritik der reinen Vernunft," wierp de Koningsberger wijsgeer heel het zoo stevig geachte gebouw der Theologia Rationalis omver. De theoretische „reine" rede leidt, zoo leerde hij, op het gebied van het bovenzinlijke tot niet de minste kennis. Of er een God is, of wij eene ziel hebben en deze onsterfelijk is, of de wereld eindig is of oneindig enz., wij weten het niet. Het bovennatuurlijke is onkenbaar, wijl onwaarneembaar. De wetenschap kan op dit terrein slechts een „non liquet" uitspreken: zij kan hier noch bevestigen noch ontkennen.

Maar na de theoretische komt de practische rede aan het woord, dat is: de rede niet als orgaan van het kennen en weten, maar als drijfveer van het handelen, als bepaling van den wil. De practische rede, het zedelijk bewustzijn, heeft het niet te doen met de kenbaarheid der objecten, maar met het gebied van den wil en van het zedelijk handelen; dus met wat dien wil bepaalt (de zedewet), met wat die wil is (de vrijheid) en met wat die wil tot stand brengt (systeem der zedelijke handelingen). Hier blijkt het nu, dat de zuivere rede niet bloot eene idee is, maar werkelijk eene macht, die ons willen en handelen bepaalt. In den kategorischen imperatief treedt zij als met goddelijk gezag bekleed voor ons op, en verbindt onvoorwaardelijk ons aller wil. Maar hier gevoelt de mensch zich dan ook autonoom, en komt hij tot inzicht zijner onvergelijkelijke waarde. Het „Reich der Sitten" opent zich en breidt zich hier uit naast en boven en onafhankelijk van het „Reich der Natur"; de mensch is, op dit terrein beschouwd, geen deel der natuur meer, maar haar heer en meester, vrij boven haar zich verheffend.

Laat de theoretische rede dan ook onmachtig geweest zijn om te ontdekken of aan de ideeën God, ziel, onsterfelijkheid enz. realiteit ten grondslag ligt, de practische rede vergoedt dat alles. Op grond van het „Du sollst," dat de zedewet doet hooren, eischt en postuleert de rede nu het „Du kannsst," dus de vrijheid. Op grond van het onafscheidelijk verband van deugd en geluk, van ethos en physis, eischt zij de onsterfelijkheid der ziel en ook het bestaan van God, die beide na dit leven in overeenstemming brengen moet. Deze stellingen echter over het bestaan van God, de onsterfelijkheid der ziel, de vrijheid van den wil zijn geen wetenschap, welke onze kennis vermeerdert. Neen, wij gelooven dit alles slechts. Behalve weten is er namelijk ook een gelooven, d. i. een op zedelijke gronden voor waar houden, een subjectief overtuigd zijn. Behalve de wetenschappelijke, logische, is er ook nog eene subjectieve, zedelijke zekerheid, krachtens welke wij zeggen: niet, er is een God, maar ik ben zedelijk overtuigd dat er een God is enz.

Er moge alzoo volgens Kant geen kennen van het bovenzinlijke zijn, er is toch een willen daarvan. Aan gene zijde van het empirisch waarneembare moge er geen gebied der kennis zijn; er ligt daar toch een gebied der „Aufgaben." Laten er geen uitspraken der theoretische rede op dat terrein mogelijk zijn, er zijn toch postulaten van ons zedelijk zijn en handelen. Moraal wordt op deze wijze grondslag der dogmatiek, het ethische de basis van het religieuse. Er is geen theologische moraal, er is alleen Moraaltheologie. De dogmatiek kan slechts zooveel dogmata opnemen en beschrijven, als voor het zedelijk leven volstrekt noodig zijn. Ja, de religie is geen zelfstandig terrein naast, maar slechts eene nadere bepaling van het ethische, immers niets dan het erkennen van onze plichten ook als goddelijke geboden. De religie is zoo feitelijk slechts een aanhangsel van de moraal, ze neemt eene bloot subsidiaire plaats in. De mensch toch, die moet en daarom kan, zaligt zichzelven. De uitspraak van den psalmdichter: wanneer ik U slechts heb, o God, zoo lust mij niets in hemel of op aarde, al bezwijkt ook mijn vleesch en mijn hart, is in de gedachte van den nieuweren tijd aldus omgekeerd: als mijn ik slechts in veiligheid is, vraag ik niet naar God en wereld. God, vrijheid en onsterfelijkheid blijven nog wel, deze drie; maar de onsterfelijkheid is daaronder nog de meeste (Strauss).

Op dezen weg is Schleiermacher, maar met belangrijke wijzigingen, verder gegaan. Evenals Kant, leert ook Schleiermacher de onkenbaarheid van het bovenzinlijke. Het Absolute, dat namelijk de eenheid is van het ideale en het reale, van denken en zijn, kan geen object zijn van ons kennen, wijl dit zich altijd in tegenstellingen beweegt en daarom God tot object tegenover ons en alzoo eindig maken zou. Maar terwijl Kant nu het bestaan van God postuleert op grond van het zedelijk zijn en handelen, oordeelt Schleiermacher, dat het Absolute alleen kan ervaren worden in het gevoel, in het inwendigste van ons wezen. Daar toch is met ons eigen zijn tegelijk het zijn Gods geponeerd, en voelen we onszelven met heel de wereld absoluut afhankelijk van eene Absolute Macht.

Vanwege deze zwenking naar het pantheisme en mysticisme kon Schleiermacher beter dan Kant de zelfstandigheid en de eigenaardigheid van het religieuse leven erkennen. Godsdienst is bij hem geen weten, echter evenmin een handelen; maar gevoel, en wel gevoel van volstrekte afhankelijkheid. Inderdaad is daarmede de godsdienst aan het koude moralisme ontkomen en naar den warmen haard van het gevoel overgebracht. Maar wijl beiden, zoowel Schleiermacher als Kant, uitgaan van het subject en in den mensch den grondslag en den inhoud der religie zoeken, wordt bij beiden het karakter der Theologie geheel en al veranderd.

Immers, volgens Schleiermacher moeten nu de gewaarwordingen van dat gevoel, de vrome gemoedstoestanden in de Dogmatiek worden beschreven. De Theologie is daarmede geen leer van God meer, maar van den godsdienst, van het geloof. En op deze wijze tracht Schleiermacher dan ook gelooven en weten, Theologie en Philosophie, met elkander te verzoenen. Er is een onderscheid en eene scheiding tusschen, als tusschen gevoel en verstand. Laat het verstand onderzoeken wat en hoe het wil, laat het tot allerlei ongedachte en onverwachte resultaten komen; dit kan het gevoel nooit schaden. Het verstand, de wetenschap komt nooit tot het begrip van het Absolute; maar het gevoel bezit dit van den aanvang af, zij het ook onvolkomen. Veilig zit dus in het gevoel de religie geborgen, alleen van het Absolute, hetwelk men alleen in dat gevoel gewaarworden kan, afhankelijk, maar overigens aan geen kerk of belijdenis, aan geen Schrift of historie (dan alleen nog even aan Christus als den Erlöser) gebonden, onaantastbaar voor alle aanvallen der wetenschap.

Het zijn nu vooral deze beide wijsgeeren [1]), aan welke die theologen in Duitschland en Engeland en hier te lande zich aansluiten, die verzoening van gelooven en weten alleen van volkomen scheiding tusschen beide verwachten. De vraag is ook thans weer: hoe het Christelijk geloof in veiligheid te stellen tegenover de aanvallen eener niets ontziende en alles onderzoekende wetenschap. En het antwoord, daarop in steeds wijder kringen gegeven, luidt: door geloof en wetenschap, Theologie en Philosophie streng van elkander te scheiden; door beide zuiver en nauwkeurig elk tot zijn eigen terrein te beperken, het gelooven tot het ethisch-religieuse, het weten tot het zinnelijk-waarneembare; door de dogmatiek van alle metaphysische en philosophische vraagstukken te bevrijden en in zuivere Glaubenslehre te veranderen, en aan de wetenschap de grens te stellen daar waar de bovenzinlijke wereld begint.

Op dezen wijsgeerigen grondslag wordt dan een theologisch stelsel gebouwd, waarvan wij de grondlijnen kortelijk willen beschrijven:

I. Vóór de vraag echter naar de kenbaarheid van het bovenzinnelijke komt eerst nog eene andere aan de orde, nl.: is er objectieve kennis, wezenlijke wetenschap te verkrijgen aangaande de zinnelijk-waarneembare werkelijkheid? De aan Kants kenleer zich aansluitende theologen antwoorden daarop, b.v. bij monde van Lipsius en ook Ritschl: wij weten van de dingen buiten ons slechts, voorzoover wij er voor-

[1]) De bovengenoemde Hoogleeraar, A. Ritschl, staat persoonlijk, volgens zijn eigene getuigenis, ook nog onder den invloed van den wijsgeer H. Lotze. Omdat wij later de wijsgeerige beginselen der Theologie van Ritschl afzonderlijk willen bespreken, kunnen wij dit hier met stilzwijgen voorbijgaan.

stellingen van hebben. De stof is gegeven en wel in bepaalde, van onze subjectiviteit onafhankelijke verhoudingen; maar eerst doordat wij de dingen opvatten en als het ware invoegen in de apriorische vormen van ruimte en tijd en van de logische kategorieën, worden zij tot objecten onzer kennis. Wij kennen de dingen dus altijd slechts in hun relatie tot ons, in hunne verschijning, in hunne betrekkingen en werkingen. Wat de dingen in en op zichzelve zijn, afgedacht van onze waarneming, weten wij ganschelijk niet.

Ja, men gaat nog verder en beweert op voetspoor van J. G. Fichte, maar m. i. ten onrechte, dat Kant onder het „Ding an sich" volstrekt geen onafhankelijk van onze waarneming bestaande realiteit verstond. Heel het begrip van „Ding an sich," zegt men, is eene onbepaalde, ledige, inhoudlooze idee, iets dat bloot in de gedachte bestaat. Het is ongeoorloofd, achter de verschijnselen en werkingen eene stille, rustige, onbeweeglijke, onveranderlijke substantie aan te nemen, welke van die verschijnselen en werkingen de oorzaak ware. Het begrip „Ding an sich" is slechts eene logische hulplijn; eene noodzakelijke gedachte, om tegenover Fichte's absoluut idealisme aan te duiden, dat de dingen buiten mij ook afgedacht van mijne subjectieve voorstellingen bestaan, dus geen bloote voorstellingen d. i. loutere inbeeldingen zijn, gelijk de phantasieën in den droom. Een ding is dus feitelijk niets anders dan een geheel, een door ons saamgevoegd en verbonden geheel van verhoudingen en werkingen. Zijn bestaan is volgens de bekende definitie van Lotze niets dan in verhoudingen staan. Het subject ligt niet achter, maar geheel in de praedicaten; de oorzaak in de werkingen, het ding in de verschijnselen, het doel in de veranderingen.

Daarom blijft echter, gelijk men beweert, onze kennis nog wel objectief. Laat toch deze kennis ook altijd subjectief bepaald en beperkt wezen, wij beschouwen de verhoudingen der dingen toch tot en onder elkander; en ken ik deze, dan is mijn kennis objectief, d. i. gegrond in en beantwoordende aan de algemeene en noodwendige voorwaarden van alle kennis. Maar het is dwaasheid, de dingen anders te willen kennen, dan ze voor ons kenbaar zijn.

II. Is zoo onze kennis bij de zinnelijk-waarneembare werkelijkheid door onze subjectiviteit bepaald, nog veel meer is dit het geval, als ons verstand zich verheffen wil tot de bovenzinlijke wereld. Immers, onze in- en uitwendige gewaarwording, ons waarnemen en denken is altijd gebonden aan de vormen van ruimte en tijd, en kan zich daarvan niet losmaken. Heel onze denkvorm is stoffelijk, gelijk Bilderdijk het uitdrukte. Gekend in eigenlijken zin kan dus slechts worden, wat in die vormen in- of uitwendig zich waarnemen laat. Het bovenzinlijke, dat

buiten en achter die vormen bestaat, valt dus vanzelf buiten het gebied der kennis. Ons kennen (niet ons denken) reikt dus slechts zoover, als onze ervaring. Evenals naar het bekende beeld van F. A. Lange de visch in den vijver wel in het water maar niet op het land leven kan en ook nog met zijn kop tegen bodem en wand van den vijver stooten kan, zoo wordt ons verstand en onze waarneming van alle zijden omgrensd en bepaald, aan gene zijde waarvan zij niet doordringen kunnen.

Hetzij men nu met Lipsius nog het recht der rede erkent, om uit de ervaringswereld tot een „unbedingten Grund" zoo van geest als van natuur te besluiten en alzoo eene wereldbeschouwing te vormen; hetzij men strenger dualist, met Herrmann eene metaphysica, welke den gemeenschaplijken grond van het zedelijke en natuurlijke kennen wil, onzedelijk en irreligieus noemt — in de zaak geeft dit geen belangrijk verschil. Want al wat de metaphysica ons leveren kan, zijn ook volgens Lipsius niets dan grensbegrippen, d. i. benamingen van dingen waar we wel aan toe komen, waarop we wel stuiten, maar die we volstrekt niet kunnen kennen. Het Absolute, het eeuwige, het oneindige, de eenheid der wereld, de ziel in haar wezen, de vrijheid, de onsterfelijkheid zijn altemaal zulke grensbegrippen. De inhoud, het „Was" daarvan is ons ten eenenmale verborgen. Zoodra de metaphysica die grensbegrippen b. v. van het Absolute nader omschrijven en bepalen wil als Geest, Verstand, Wil, Persoon, dan komt ze in allerlei tegenstrijdigheden, waaruit zij zich niet redden kan; zij is dan geen wetenschap meer, maar een wereldbeschouwing gevormd onder den invloed onzer ethisch-religieuse behoeften.

Speculatieve theologen, zooals Biedermann, meenen wel anders. Zij oordeelen door logische bewerking van bovengenoemde begrippen tot positieve kennis van het bovenzinlijke te kunnen komen. Maar dat is onmogelijk. Dan moesten we een ander vermogen hebben dan onze aan ruimte en tijd gebonden waarneming. Wel kan zeer zeker het zuivere denken die begrippen verwerken zonder eenige zinnelijke voorstelling. Maar zoo handelend, verkrijgen we alleen abstract-logische bepalingen, die hoegenaamd geen positieve kennis van het bovenzinlijke ons geven en onze wetenschap volstrekt niet vermeerderen. De „Christliche Dogmatik" van Biedermann (2e Auflage 1884—'85) drukt zich zooveel mogelijk in dergelijke afgetrokken begrippen uit, maar het zijn louter formeele bepalingen, die ons de kern en den inhoud der zaken niet doen kennen.

Zoo blijft het er dan bij volgens de Kantiaansche theologen, dat wij boven die abstracte, logische omschrijvingen nooit uitkomen. We kunnen met ons verstand tot aan de grensbegrippen naderen, maar daar

is dan ook onze grens, verder en dieper doordringen kunnen we niet. Onkenbaar is alzoo ons eigen zelfbewustzijn; we kennen wel het empirische Ik, d. i. het geheel onzer voorstellingen, denkbeelden, gevoelens, driften, wilsdaden; dat alles kunnen we waarnemen en naar de wet der causaliteit verklaren. Maar wat achter dat alles ligt, het zoogenoemde intelligibele Ik, het transcendentale bewustzijn, het wezen en de substantie onzes geestes is eene geheimenis; de ziel is een grensbegrip. Onkenbaar is God; de metaphysica kan misschien tot een begrip als het Absolute, het Eeuwige, het Onafhankelijke komen, maar wie en wat God is, zijn Wezen en eigenschappen blijven ons onbekend. Onkenbaar is de intelligibele vrijheid, d. i. de onafhankelijkheid, welke de persoonlijke wil des menschen tegenover de natuur deelachtig is. In één woord: de bovenzinlijke realiteiten zijn geen object van ons waarnemen, onderzoeken en kennen. Voor de wetenschap bestaan zij alle slechts als een complex van voorstellingen, die door sommige menschen worden aangenomen en geloofd. Zij vormen geen eigen gebied van onderzoek op het veld der wetenschap; de wetenschap kent ze alleen als begrippen en denkbeelden, door vele menschen op welke gronden dan ook omhelsd.

Noodzakelijk vloeit hieruit voort, dat het begrip wetenschap moet worden beperkt en niet langer met gelooven mag worden verwisseld of verward. Van weten kan alleen sprake zijn op het terrein der in- of uitwendige waarneming. Het blijft beperkt binnen het eindige, het houdt zich altijd bezig met het betrekkelijke. Het verheft zich niet boven en achter de verschijnselen en wordt nooit transcendent; maar zich bewegende in de veelheid der verschijnselen, tracht het niet den laatsten oorsprong en het laatste doel maar alleen den causalen samenhang der dingen onderling op te sporen. En wijl de wetenschap zich dus alleen beweegt op een terrein dat, en ook slechts voorzoover het door allen zonder onderscheid kan worden waargenomen, levert zij eene objectief-zekere kennis, welke voor allen zonder onderscheid geldt; biedt zij resultaten, wier aanneming van elk redelijk schepsel met grond mag worden verwacht, en verschaft zij eene logische zekerheid, welke niet afhangt van eene zedelijke wilsbeslissing, maar aan elk verstand onweerstaanbaar zich opdringt.

III. Indien echter de wetenschap op die wijze tot de empirische werkelijkheid beperkt wordt, hoe dan zekerheid te verkrijgen aangaande de bovenzinlijke wereld, waaraan ons hart toch zoo schreiende behoefte heeft?

Die zekerheid wordt thans bijna door geen enkel theoloog meer zonder restrictie en ondubbelzinnig gezocht in het gezag van het Woord Gods.

Bijna allen zoeken de vastigheid elders, in den mensch; nu eens in de vergadering van menschen, welke Kerk heet, dan in de rede of in het gevoel, gelijk het Rationalisme en het Mysticisme. Maar volgens vele theologen is ook dit alles voor de kritiek wankel en onbestaanbaar gebleken. De zekerheid wordt daarom nu weer met Kant gezocht in den wil en het zedelijk bewustzijn. Alle andere bewijzen voor het bestaan van God zijn onhoudbaar; maar het moreele bewijs, gelijk het door Kant en ook door Herbart is ontwikkeld, moet uitgangspunt en grondslag zijn van het bovennatuurlijke.

Ongeveer op deze wijze. Er is behalve eene logische, ook nog eene ethische, zedelijke zekerheid. Deze beide zijn niet bloot in graad en sterkte, maar bepaald in oorsprong en karakter van elkander verschillend. De zedelijke zekerheid n.l. steunt niet op logische, wetenschappelijke gronden en is niet dwingend van aard, maar berust op vrije wilsbeslissing. De zedewet, die in het geweten met het onvoorwaardelijke: „gij zult" optreedt, is wel in haar eisch kategorisch en noodwendig, maar de toestemming onzerzijds is vrij. Stemt de mensch echter in haar eisch toe, dan ontstaat de moreele zekerheid, de vaste overtuiging, welke dus altijd eene wilsdaad onderstelt. Dat er nog zulk eene andere dan logische zekerheid bestaat, blijkt uit het eenvoudige feit van het onmiddellijk zelfbewustzijn, dat met geen redelijke gronden is te bewijzen noch daarop steunt en toch onderstelling van alle andere wetenschappelijke zekerheid is.

Er is eene practische, ethische zekerheid op grond daarvan, dat het Ik als denkend en willend wezen in zijne zelfstandigheid zich handhaaft tegenover de gansche wereld. Dat wil zeggen: in onzen wil, in de practische rede met haar zedewet die onvoorwaardelijk gehoorzaamheid eischt, leeren wij onszelven kennen als geest, als wezens van eene hoogere orde dan die der mechanische natuur, als vrij en niet door haar dwang bepaald, als onvoorwaardelijk moetende en dies ook kunnende gehoorzamen aan eene andere wet dan die der natuur, aan de majesteitsvolle wet der zeden.

En deze erkenning van de macht der zedewet, welke ons bevrijdt van en verheft boven de mechanische noodwendigheid der natuur, opent ons een heerlijk vergezicht in een ander rijk dan dat der empirische werkelijkheid, in het Reich der Sitten. Daar in ons binnenste krijgen wij kennis van eene andere orde dan die de wetenschap ons kennen doet. Er opent zich voor onzen verbaasden blik een gebied van doeleinden, van „Werthe," eene zedelijke wereldorde. Op grond van wat wij in ons gewaar worden en ervaren, eischen wij eene zedelijke wereldorde, aan welke heel de natuur dienstbaar is; postuleeren wij

het bestaan van God, die als Schepper en Einddoel der wereld, heel de natuur voor de heerschappij en zegepraal der zedelijke wereldorde voortbrengt en daarhenen leidt; poneeren wij het bestaan der ziel en der onsterfelijkheid, opdat, indien en wijl niet hier, dan toch hiernamaals de ongelijkheid en tegenstrijdigheid van deugd en geluk verzoend worde; eischen wij i. e. w. eene bovenzinlijke wereld, een ethisch rijk waaraan de gansche natuur dienstbaar en onderworpen is.

Maar nog eens: deze zekerheid alzoo aangaande het bestaan der bovenzinlijke wereld verkregen, is geene logische, geene wetenschappelijke, geene allen dwingende. Maar eene zedelijke zekerheid; geen objectieve kennis, maar vaste subjectieve overtuiging. Deze wereld die niet gezien wordt aan te nemen en op haar te vertrouwen, is eene werkzaamheid des harten, van den wil; eene daad des geloofs. Bij voorkeur beroept men zich op het Schriftwoord (Joh. 7 : 17): Zoo iemand *wil* den wil doen Desgenen, die mij gezonden heeft, die zal van deze leer bekennen of zij uit God is, dan of ik van mijzelven spreek. Op dit terrein kan iemand niet gedwongen worden door logische redeneering. Het bestaan van God, van eene onsterfelijke ziel, van eene zedelijke wereldorde is niet te bewijzen; het staat alleen vast voor wie gelooven *wil*. Gelooven is daarom iets gansch anders dan weten; het is subjectieve verzekerdheid. Het gelooven begint juist daar, waar het weten ophoudt. Zonder te zien, poneert en eischt het geloof, gelijk het geloof van Columbus, de realiteit der onzichtbare wereld op grond van practische, ethisch-religieuse behoeften en eischen. Wär' sie noch nicht, sie stieg' jetzt aus den Fluthen empor.

Men haast zich echter, en terecht, om er bij te voegen: dat doet het geloof niet willekeurig, zoo nach Belieben, omdat het zulk eene wereld gaarne wenscht. Neen, het kan niet anders. Het wordt er toe gedrongen door ethisch-religieuse ervaringen. Eén van beide toch, onze geest moet òf de waardeering van zichzelven voor inbeelding houden, aan zichzelven wanhopen, heel zijne zedelijke natuur (dat is dus de zedewet, het geweten, de verantwoordelijkheid, de onvoorwaardelijke verplichting, de wroeging enz.) voor eene illusie verklaren; óf hij moet in en buiten zich eene zedelijke wereldorde aannemen, die boven de natuur is verheven, en gelooven aan een God, die trots allen tegenstand haar eenmaal zal doen zegevieren.

IV. Aangenomen echter, dat langs dezen weg de realiteit der bovenzinlijke wereld, van God, zedelijke wereldorde, ziel, onsterfelijkheid, in veiligheid is gesteld; hoe op den gelegden grondslag zekerheid te erlangen aangaande het historisch Christendom, zoowel naar zijne geschiedenis als naar zijn leer? Schrift en Kerk, metaphysica en philosophie

zijn, gelijk men zegt, tot het leveren van het waarheidsbewijs voor het Christendom onmachtig gebleken. Welk bewijs zal dan nu van kracht zijn?

Gezocht wordt dit in de aan de practische rede zich aansluitende ethisch-religieuse ervaringen. De toeëigening der historische openbaring tot eigen bezit, zegt Lipsius, is het eenige directe bewijs voor de waarheid der Christelijke religie. Het geloof zelf is bewijs. De zedelijke ervaring besluit tot de waarheid van die religie, welke die ervaring heeft veroorzaakt. De een acht nu de draagkracht van deze ervaring veel grooter dan de ander. Sommigen bouwen er niet veel meer op dan de drie postulaten van God, deugd en onsterfelijkheid; anderen oordeelen, dat er heel het Luthersch systeem uit kan worden afgeleid. Nathusius bijv. (Das Wesen der Wissenschaft, S. 383) leidt uit die ervaring niet slechts af de waarheid der Christelijke ideeën, maar ook der met die ideeën onverbreeklijk samenhangende feiten; ja, hij laat den kring der objecten, waarvan de Christen verzekerd is, veel grooter zijn dan de kring der ervaringen, welke door hem zijn doorleefd. De meesten komen echter hierin nog overeen, dat zij, evenals Schleiermacher deed, uit de ervaring tot eene blijvende beteekenis van den historischen Christus besluiten voor het zedelijk-godsdienstige leven.

Aan allen gemeen is ook het streven, om de Christelijke geloofswaarheden tot het ethisch-religieuse terrein te beperken. Zelfs zij, die het Christendom nog aan de historische feiten onafscheidelijk verbonden achten, verklaren toch telkens, dat de waarde van het Christendom veel meer ligt in de *beteekenis*, welke aan de feiten toegekend wordt, dan in die feiten zelve. Ritschl omschreef het Christendom als „die vollendet geistige und absolut sittliche Religion." En Schleiermacher reeds gaf deze beroemde definitie: „Das Christenthum ist eine der theologischen (d. i. ethischen) Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise." Dat wil zeggen: de Christelijke Godsidee is geheel één met de idee van het goede, van de liefde. De volstrekt-zedelijke waardij van den mensch in onderscheiding van en tegenover de gansche wereld is eerst in het Christendom ten volle erkend (Matth. 16 : 26). In Christus is het zedelijk ideaal volkomen vervuld; zijn gansche leven was één toewijding aan het Koninkrijk der hemelen. Het Godsrijk, door Hem op aarde gesticht, is eene geheel zedelijke, geestelijke gemeenschap. In één woord: het zedelijke is in het Christendom eerst ten volle geopenbaard en van al het aardsche en zinnelijke onafhankelijk gemaakt; het „Reich der Sitten" tot het alomvattende en albeheerschende einddoel der wereld gesteld.

Het spreekt vanzelf, dat op grond van deze beperking van het Christendom tot het ethisch-religieuse terrein alle metaphysica en

philosophie uit de dogmatiek gebannen moet worden. Häring, die in dit jaar het professoraat in Zürich aanvaardde met eene rede over: Die Theologie und der Vorwurf der doppelten Wahrheit, zegt op zijn standpunt consequent, dat de geloofsleer eerst dan ten volle onafhankelijk is van de philosophie, als zij het absoluut-zedelijk karakter der christelijke religie ten volle doet uitkomen. Alle dogmata, welke dus geen strikt zedelijk-godsdienstig karakter dragen, moeten uit de geloofsleer verwijderd worden. Er heeft eene groote opruiming plaats. Alle ballast wordt over boord geworpen. Verdwijnen moeten uit de Dogmatiek alle bepalingen over Gods natuur en eigenschappen; over de herkomst en het wezen des menschen; over den oorsprong der zonde; over het voorbestaan en de Godheid, over de naturen en hare vereeniging in Christus enz.; ja, al wat de leer van het zijn, de substantie en het wezen der dingen raakt, behoort in de Dogmatiek niet te huis. Zij heeft het niet te doen met het zijn, maar met de beteekenis; niet met het wezen, maar met de waarde der dingen. Het zijn geen „Seins-," het zijn alleen „Werthurtheile," die de Christen uitspreekt. Hij verklaart zich niet omtrent de „erklärbare," maar alleen omtrent de „erlebbare Welt." Hij vraagt niet naar de oorzaak, maar naar het doel; zijne religieuse-ethische wereldbeschouwing is teleologisch. Het religieuse kennen reikt slechts zoover als de religieuse ervaring. Wij kunnen van God, van Christus, van zonde en genade slechts zooveel belijden, als we er in ons geestelijk leven van ervaren. Verder gaan kan en mag de dogmaticus niet, indien hij niet telkens door de wetenschap wil worden teruggedrongen en tot de orde geroepen. Maar ook zich houdende binnen dit ethisch-religieuse terrein, heeft het geloof van de aanvallen der wetenschap niets te vreezen.

V. Deze principieele scheiding van gelooven en weten werkt dan verder van de dogmatiek door in heel de Theologie, in alle wetenschappen, tot in de praktijk des levens toe.

De Godgeleerdheid valt uiteen in eene faculteit of althans in eenige vakken van godsdienstwetenschap, welke de religieuse verschijnselen in de menschheid onderzoekt en als zoodanig nog eene plaats in den cyclus der universitaire wetenschappen verdient; en in eene onwetenschappelijke Theologie, die de gevondene religieuse verschijnselen naar den een of anderen subjectieven maatstaf waardeert en dienaren voor eene bepaalde kerk opleidt [1]). In de plaats van principieele reorganisatie en

[1]) Nog eigenaardiger is dit bij Prof. Doedes. In zijne Encyclopedie § 351 Aanm. 4, zegt hij, dat we in de Dogmatiek nu eens op het gebied van het gelooven zijn en dan op het gebied van het weten. In de leer van God bewegen we ons op 't eerste gebied, in de anthropologie grootendeels op het

reformatie wordt het oppervlakkige en halfslachtige aanvullingsstelsel gehuldigd, dat het bestaande aanvaardt maar slechts eene nadere waardeering eraan toevoegt. Staatshoogleeraren leveren in naam der wetenschap de resultaten; kerkelijke professoren moeten zich vergenoegen om buiten het erf der eigenlijke wetenschap deze resultaten ten dienste der Kerk te willen waardeeren. Het is voorwaar een dure zedelijke prijs, waarvoor het zoogenaamd Nederlandsch-Hervormd Kerkgenootschap de opleiding zijner predikanten van den Staat heeft gekocht.

En datzelfde stelsel vinden we dan ook op het terrein der andere wetenschappen. De eenheid der wetenschap gaat geheel te loor; met de encyclopaedie wordt de spot gedreven; in naam der wetenschap wordt aan de wetenschap een moord gepleegd. Dwars toch door alle wetenschappen heen loopt de scheidslinie van gelooven en weten. Overal, in natuur- en rechtswetenschap, in historie en philosophie heeft de wetenschap hare grenzen, waar zij ophoudt en de op moreele zekerheid steunende wereldbeschouwing begint.

Zoolang de wetenschap nu maar binnen het voor haar afgebakende terrein blijft, is er van haar geen strijd tegen het geloof te vreezen. Die strijd vangt eerst aan, als de man van wetenschap over deze hare grenzen uitgaat, eene waardeerende wereldbeschouwing begint op te bouwen en dus zijn hart mede stem geeft in zijne overtuigingen. De zuiver wetenschappelijke feiten en resultaten zijn en blijven voor allen dezelfde; maar de het terrein der wetenschap verlatende en boven haar zich verheffende waardeering verschilt bij de verschillende menschen naar gelang van hunne zedelijke ontwikkeling. In de wetenschappelijke feiten kan men met de radikaalste ongeloovigen medegaan; maar op dien gemeenschappelijken grondslag trekt de geloovige een gansch ander gebouw omhoog. De ethische theoloog kan bijv. resultaten van het moderne kritisch onderzoek der H. Schrift gerust aanvaarden, maar dezelfde feiten worden door hem gansch anders beoordeeld en gewaardeerd. En zoo is er op alle veld van wetenschap een lager verstandelijk terrein, hetwelk neutraal is en voor allen zonder onderscheid dezelfde geldigheid heeft; eerst als men dit algemeen wetenschappelijke gebied verlaat en zich verheft tot de onzienlijke wereld, begint de strijd van geloof en ongeloof; dan begint het hart, de zedelijke opvoeding, de wil mede te spreken en deze is oorzaak der verschillende geloofsovertuigingen.

---

tweede gebied. In de Christologie en de Soteriologie springen we telkens van het eene in het andere gebied over. In de Eschatologie bewegen we ons op het gebied ... der hoop (sic). En ten slotte voegt de Hoogleeraar er openhartig aan toe: soms is het moeilijk te zeggen, op welk gebied wij ons voornamelijk bewegen. Dat geloof ik ook.

In de practijk leidt dit tot bestrijding van de oprichting van Christelijke Scholen. Er is immers geen Christelijke wetenschap die van één organiseerend beginsel uit alle dingen waarneemt en onderzoekt. De wetenschap in den strengen zin is niet Christelijk of onchristelijk; zij is eenvoudig waar of valsch, d. i. geen wetenschap. Lagere, middelbare en hoogere scholen, waar zuivere wetenschap wordt gedoceerd, zijn daarom goed en bruikbaar voor allen. Wil iemand de door die inrichtingen gebodene resultaten anders waardeeren, dat is zijne zaak. Hij zoeke die waardeering dan elders, in huisgezin, kerk, of in enkele uren van godsdienstonderwijs, maar niet op het voor allen gelijke terrein der wetenschap. Het is zoo, voor de lagere scholen wordt soms eene uitzondering gemaakt, wijl deze niet alleen aan de verstandelijke ontwikkeling, maar ook aan de ethisch-religieuse opvoeding van het kind arbeiden. Maar overigens zijn beide gescheiden. Eene Christelijke Hoogere Burgerschool en Gymnasium en Universiteit is onnoodig. Het geloof is geen wetenschap en op geen wetenschap gegrond. Wat deze ook aan het licht brenge, vrij en frank verheft het geloof zich tot de bovenzinlijke wereld; de kerk, de gemeente van het ethisch-religieuse leven, wordt door de poorten der wetenschap niet overweldigd.

VI. Misschien heeft deze en gene onder het lezen aan het boven met enkele woorden geschetste weldoordachte systeem zijne bewondering niet kunnen onthouden. Het is zelfs mogelijk, dat de wensch werd uitgesproken, of op deze wijze de eeuwenoude strijd tusschen gelooven en weten tot eene beide bevredigende beslissing mocht worden gebracht. Bij dieper doordenken blijkt deze wensch echter een ijdele te zijn. Volledige kritiek van het stelsel is natuurlijk in eenige weinige bladzijden niet te geven; alleen enkele opmerkingen, die tot onderzoek aansporen mogen, veroorloof ik mij aan het bovenstaande nog toe te voegen.

Grondgedachte en tevens fundamenteele dwaling in deze neo-Kantiaansche Theologie is de stelling, dat de bovenzinnelijke wereld volstrekt ontoegankelijk is voor het verstand, maar haar realiteit alleen openbaart aan den zedelijken wil, die haar postuleert. De onkenbaarheid van het Absolute is in onze eeuw een dogma, dat door vele wijsgeeren met voorliefde wordt omhelsd en in steeds breedere kringen zich toegang verschaft. Als in Athene, verrijzen ook nu weer de altaren voor den onbekenden God, nu men dien God, welken Paulus verkondigde, niet kennen en dienen wil. Het Agnosticisme, zegt Drummond, is een bewijs voor de waarheid van het Schriftwoord, dat de natuurlijke mensch de dingen die des Geestes Gods zijn niet verstaat. Met de verwerping van Gods Woord, gaat ook de wijsheid verloren.

Afgedacht echter van de kennis Gods, die wij uit de openbaring

putten, is er ook eene kennis Gods uit de natuur, welke het Agnosticisme weerlegt. Men zou in den geest van Augustinus kunnen opmerken dat de bewering van de onkenbaarheid van het bovennatuurlijke altijd toch nog zooveel kennis van dat bovennatuurlijke onderstelt, dat men op goede gronden de kenbaarheid ervan loochenen kan. En het zal den Agnostici moeielijk vallen, uit deze antinomie zich te redden. Maar ook dit ter zijde gelaten: van alle zijden, zoo van binnen als buiten, van boven en beneden ons dringen de verschijnselen met zoo onweerstaanbare kracht aan ons bewustzijn zich op, dat wij de realiteit daarvan niet kunnen en durven ontkennen. Indrukken ontvangen wij van allen kant. Niet wij zijn het die eerst actief optreden en de dingen voor ons bewustzijn plaatsen; maar omgekeerd, de wereld buiten ons werkt het eerst actief op ons in, doet het sluimerend en droomend bewustzijn in ons ontwaken, en wekt ons op tot opzettelijke waarneming en tot verwerking der ontvangene gewaarwordingen. Deze indrukken komen tot ons uit twee werelden, eene geestelijke en eene stoffelijke. Met dezelfde kracht als de stoffelijke dringt ook die geestelijke wereld aan ons bewustzijn zich op. Kant zelf, die de theoretische rede op dit gebied onmachtig verklaarde, leefde zoo diep onder den indruk van de majesteit der zedewet, dat hij apriori en zonder nader bewijs haar realiteit en waarachtigheid aannam en ze niet voor een illusie houden kon. Welnu op even dezelfde wijs laat, naar het heerlijke woord van Paulus, Hand. 14 : 17, God zich aan ons niet onbetuigd. Hij spreekt tot ons uit natuur en geschiedenis, uit geweten en Schrift, uit ons lot en ons leven, uit ziekte en dood, uit allerlei leidingen en ervaringen; en zijne stem dringt zoo krachtig en onweerstaanbaar in ons bewustzijn door, dat wij zijn bestaan wel moeten aannemen, vóór en buiten alle wilsbeslissing. De diepstgezonkene kan zich, hoe gaarne hij zelfs zou willen, aan deze erkenning van Gods bestaan niet onttrekken; de geestelijke wereld dringt tegen zijn wil zelf en zijns ondanks van alle zijden in zijn bewustzijn in, en hij kan aan haar macht en majesteit zich niet ontworstelen. En nu is het zeker waar, dat wij bij het ontvangen en verwerken dezer indrukken aan onze subjectiviteit gebonden zijn. Maar dat is zonder meer eene niets zeggende opmerking. Dat is altijd het geval, ook bij de waarneming en het onderzoek der zinnelijke wereld. Ja, heel de wereld, alle dingen, God zelf bestaan voor ons alleen in en door middel van ons bewustzijn. Zonder het bewustzijn ben ik voor de wereld en is de gansche wereld dood voor mij. Die opmerking krijgt eerst meer gewicht, als er mede bedoeld wordt, dat wij door deze gebondenheid aan onze subjectiviteit niet de dingen leeren kennen, gelijk zij in en op zichzelve zijn, maar alleen in hun verschijning en werking.

Dit is echter zulk een ondragelijk dualisme en leidt zoo rechtstreeks tot het scepticisme van Protagoras heen, waarbij de mensch de maat aller dingen wordt, dat ook Lipsius daaraan, schoon te vergeefs, in aller ijl zoekt te ontkomen, door de Dinge an sich niet voor realiteiten achter de verschijnselen, maar voor bloote grensbegrippen te verklaren.

Nog grooter bezwaren rijzen er echter, als men, de bovenzinnelijke wereld voor het verstand onkenbaar achtend, haar bestaan en waarheid toch wil handhaven en nu op den zedelijken wil gaat baseeren. Dat kan eenvoudig niet en is eene totale miskenning en verwarring ten aanzien van den aard en de werkzaamheid der beide vermogens, bewustzijn en wil. Immers, over het *bestaan*, over de werkelijkheid der dingen te beslissen, komt volstrekt niet toe aan den wil; dat ligt geheel buiten zijne bevoegdheid. Omdat ik iets *wil*, zelfs ernstig en zedelijk wil, *bestaat* dit nog in geenen deele. Op grond van zijn willen en wenschen zou elk dan het onzinnigste als bestaande eischen kunnen. Nu wordt wel gezegd, dat dit postuleeren op grond van de practische rede in ons niet naar hartelust en willekeur geschieden mag; maar wie zal bepalen, wat door de waarheid der zedewet in ons als bestaande geeischt worden moet? Hoe den wijsgeer J. G. Fichte te weerleggen, als hij er alleen het bestaan eener zedelijke wereldorde uit afleidt en de rationalistische trilogie verwerpt? Meer nog; de wetenschap wordt onbevoegd verklaard, om al deze dogmata op grond van de zedewet in ons uitgesproken en omhelsd te beoordeelen; zij zal ze stil moeten laten staan, zich er geheel buiten moeten houden en geen enkel woord mogen meespreken. Maar wat meent men dan, dat de wetenschap zich dit banvonnis zal laten welgevallen en binnen de willekeurig haar gestelde grenzen zich beperken zal? Neen, juist het tegendeel; in haar rechten zich miskend voelende, zal zij schrikkelijk zich wreken en meedoogenloos veroordeelen wat voor haar rechtbank zich niet rechtvaardigen laat.

Neen, of ik het *bestaan* van God, van eene zedelijke wereldorde, van eene bovenzinlijke wereld aanneem, hangt niet van mijn wilsbeslissing af, maar onafhankelijk van mijn willen of wenschen word ik er toe gedrongen door de onweerstaanbare kracht, waarmede zij aan mijn bewustzijn zich opdringt. Wat wel van mijn wil afhangt, is, of ik aan dien God mij onderwerp, of ik die zedelijke wereldorde goedkeur of afkeur, haar eerbiedig of tegen haar mij verzet. Maar dat is eene gansch andere vraag; dat behoort werkelijk tot de competentie van den wil. Daarentegen, het erkennen van de realiteit der dingen, ook van de bovenzinnelijke, is een daad van mijn verstand en rede, en niet van mijn wil.

Nog gevaarlijker wordt dit dualisme, als het aankomt op handhaving

van de waarheid des Christendoms. Het moreele bewijs is, geïsoleerd van alle andere bewijzen, even onvoldoende als elk dier andere. Maar daarvan afgezien; nimmer kan op den grondslag der ethische ervaring de waarheid van het historische Christendom worden gebouwd. Ervaart men bijv. dat God in den beginne alle dingen geschapen heeft en geformeerd? Ervaart men, dat de mensch oorspronkelijk geschapen is naar Gods beeld, en dat hij door moedwillige ongehoorzaamheid gevallen is in zonde en dood? Ervaart men, dat Christus is Gods eengeboren Zoon, ontvangen van den Heiligen Geest, geboren uit de maagd Maria, die geleden heeft onder Pontius Pilatus, is gekruist, gestorven en begraven, nedergedaald ter helle, ten derden dage opgestaan uit de dooden, opgevaren ten hemel, zittende ter rechterhand Gods? Ervaart men, dat Hij zal wederkomen op de wolken des hemels, om te oordeelen de levenden en de dooden? Ervaart men .... maar genoeg reeds, om te doen gevoelen, dat in de Dogmatiek volstrekt niet beschreven worden de ervaringen en vrome gemoedstoestanden der gemeente.

Houdt men echter aan deze valsche onderstelling vast, dan moet wel alle ten onrechte zoo genoemde metaphysica en zelfs al het historische uit de Dogmatiek verwijderd en als onwezenlijk uit het Christelijk geloof geëlimineerd worden. Er is dan geen rust, voordat uit alle dogmata door kritische bewerking het zuiver ethisch-religieuse is gedistilleerd. Ik waardeer het in Schleiermacher en in Ritschl enz., dat zij voor den persoon van Christus eene blijvende beteekenis vindiceeren in het zedelijk-godsdienstige leven, maar toch komt het mij voor, dat dit met hun uitgangspunt en beginsel niet is te rijmen. Het historische is als zoodanig niet ethisch of religieus. Is het waar dat de dogmatiek niets dan Glaubenslehre in den nieuweren zin mag zijn, d. i. niets mag bevatten dan wat ervaren wordt, dan kunnen ten slotte slechts enkele zedelijke, godsdienstige ideeën uit het Christendom worden overgehouden; maar dit zelf wordt verloochend. Van een ander beginsel uit hebben de modernen hetzelfde beproefd, de idee losgerukt van het feit en met het feit nu ook bijkans alle christelijke ideeën verloren.

Er is nog meer dat de voorstanders van het dualisme van gelooven en weten tot de genoemde consequentiën dwingt. Zij hebben aan de wetenschap het gebied van het ethisch-religieuse onttrokken. Reeds dit kan of mag de wetenschap niet gedoogen. Maar als de schrijvers eener „Glaubenslehre" nu ook nog daarin, behalve ethisch-religieuse ervaringen, gaan opnemen wat tot het gebied der historie en dus der wetenschap behoort, dan zal deze laatste zeker luide haar protest laten hooren en opkomen tegen deze overschrijding van het geloof op het haar toekomend terrein. Zoo geeft het dualisme, ten bate van het geloof uit-

gevonden, zelf aan de wetenschap een wapen in de hand tegen het geloof. En ook van die zijde zal men gedwongen worden, om het historische in het Christendom los te laten. Maar zoo wordt dan ook het Christendom geheel „entwerthet". En nu kan men wel zeggen: het komt niet op de feiten maar op de beteekenis aan; laat het historische gansch anders zijn dan vroeger aangenomen werd, de waardeering verschilt; op denzelfden grondslag trekken wij een gansch ander gebouw omhoog. Maar deze onderscheiding tusschen „Seins-" en „Werthurtheile", die ook hier te lande dienst begint te doen, baat niets. De ethisch-religieuse beteekenis van Israels godsdienst, van de wet, van het profetisme, van Christus, van de Apostelen verandert geheel én radikaal bij aanvaarding van de negatiën der historische kritiek. Dogmatische waardeering staat met historische beschouwing in het allernauwste verband. Het zou heel wat nevelen doen opklaren, als men kon goedvinden, om aan dat „Modestichwort: Werthurtheile" (Biedermann) en aan alle zinledige phrases en holle klanken op het gebied der wetenschap den dood te verklaren. Maar zij doen helaas nog altijd opgeld bij velen.

Wel verre van ons uit te leiden in het land der vrijheid en der verzekerdheid, voert het dualisme ons heen in een doolhof van dwalingen. Het beperkt willekeurig de rechten der wetenschap; trekt op het zedelijk bewustzijn en den wil een gebouw op, dat deze niet kunnen dragen; loopt gevaar om met de feiten des Christendoms ook de zedelijke en godsdienstige beteekenis te verliezen; en scheurt eindelijk door alle wetenschappen eene zoo diepe en breede klove, dat haar eenheid te loor gaat en wij in de leer der dubbele waarheid heil moeten gaan zoeken. Prof. Häring, in beginsel met Ritschl overeenstemmende, deed eene gelukkige keuze, toen hij als opvolger van Biedermann zijn professoraat aanvaardde met eene rede over de „dubbele waarheid." Maar ook hem is het niet gelukt, de ingebrachte beschuldiging te weerleggen. Häring gevoelt, dat het geloof, de ervaring, de waardeering geen waarborg biedt voor de realiteit en zoekt dien dan in een feit, in de historie van Christus, S. 22. Vervolgens zoekt hij aan te toonen, dat de verzekerdheid aangaande de waarheid van het Christendom alleen ontstaat door practische erkenning, door eene wilsdaad en niet door logischen dwang, S. 25, 26. Maar op de dan door hemzelf opgeworpen vraag, of dit nadruk leggen op de praktische „Bedingtheit" van het Christendom eigenlijk niet ten doel heeft, om het aan de streng wetenschappelijke controle te onttrekken, weet hij geen ander antwoord te geven, dan dat de wetenschap onbevoegd is, om „über die letzten Fragen des Daseins" een oordeel te vellen, S. 27. Dit neemt niet weg, dat hij S. 28 zich haast er aan toe te voegen, dat er tusschen Theologie en wetenschap geen tegenspraak is.

Ofschoon ik dus ten slotte meen, dat het dualisme de beloofde verzoening niet schenkt, wil ik toch gaarne de daarin aanwezige elementen van waarheid zooveel mogelijk waardeeren. Scheiding van gelooven en weten is onmogelijk. Bij de Theologie kunnen wij den dienst der Philosophie niet missen. Maar ik durf niet beweren, dat in de dogmata gelijk ze ons zijn overgeleverd, de Philosophie altijd *slechts* de hulp eener dienstmaagd heeft verricht. Hier en daar is haar invloed zeker meer dan bloot formeel geweest. En ook de wijsbegeerte van Kant, de anthropologische en psychologische onderzoekingen, de studie der godsdiensten, tot zelfs de historische kritiek des Bijbels toe, kunnen voor de Theologie niet spoorloos voorbijgaan. Tal van vragen in de vroegere dogmatiek met volle verzekerdheid beantwoord zullen of ter zijde gelaten of met een Non liquet voorbijgegaan worden. Ook de dogmaticus mag niet wijs zijn, boven hetgeen men behoort wijs te zijn. Zwijgen past hem, waar de H. Schrift niet spreekt. Het dualisme, hetwelk de dogmatiek van alle zijden beperken wil, kan ons bescheidenheid leeren. Wij doen wel met ons te herinneren het schoone woord van Polanus a Polansdorf: Principium, in quod omnia dogmata theologica resolvuntur, est: Dominus dixit; en ook de bekende spreuk: multa nescire, erudita inscitia est.

CALVIJN'S LEER OVER HET AVONDMAAL.

De geschiedenis der Christelijke leerstellingen is evenmin een willekeurig en toevallig spel van zonderlinge meeningen, als een noodzakelijk ontwikkelingsproces der idee. Ook de tot op zekere hoogte altijd betreurenswaardige strijd, in de zestiende eeuw door de Hervormers over het avondmaal gevoerd, mag en kan niet uit de persoonlijke onverdraagzaamheid en hardnekkigheid der Reformatoren worden verklaard. Hij wortelde diep in de verschillende beginselen, welke aan de Duitsche en aan de Zwitsersche Hervorming ten grondslag lagen. In de leer over het avondmaal concentreerde en belichaamde zich op de duidelijkste wijs en voor aller bewustzijn het diepgaand verschil, dat de Reformatie in Wittenberg van die in Zurich onderscheidde.

Luther had eene scholastieke, Zwingli eene humanistische opvoeding genoten. Luther was geboren en opgevoed in het monarchale, aristocratische Duitschland, Zwingli was een zoon van het vrije, democratische Zwitserland. Luther kwam tot de daad van reformatie door smartelijke zielservaring, Zwingli trad als Hervormer op, getroffen door de schrikkelijke leugenachtige en onzedelijke toestanden, die hij aanschouwde in Kerk en Staat en maatschappij. Luther stelde de vraag: hoe word ik zalig? en hij vond het antwoord in de rechtvaardiging door het geloof alleen, Zwingli wilde reformatie van leer en leven door de waarheid, die hij vond in de Schrift enz. En in de leer van het avondmaal, Luther kwam tot eene gevestigde overtuiging op dit punt in zijn strijd niet tegen Rome, maar tegen Carlstadt; Zwingli ontwikkelde zijn leer van den aanvang af in tegenstelling met de Paapsche Mis.

Luther verhaalde later, dat hij vroeger geneigd was geweest, om met de transsubstantiatie ook de lokale tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal te verwerpen, en schreef toen die neiging aan verzoekingen van den ouden Adam toe. Maar vooral sedert 1524 legde Luther tegenover Hoen, de Waldenzen en Carlstadt allen nadruk op

de lichamelijke, lokale tegenwoordigheid van Christus in de teekenen van brood en wijn. Carlstadt liet het onderwerp in de instellingswoorden (*Dit* is mijn lichaam) slaan op Jezus' lichaam en kreeg zoo een nietszeggenden zin. Luther liet het terecht slaan op het brood, maar verklaarde dit als bevattende Jezus' lichaam, en verstond de bijvoeging: dat voor u gegeven wordt, niet van het gegeven worden aan het kruis, maar in het avondmaal. Aan het kruis was de vergeving verworven, in het avondmaal werd zij uitgedeeld. Het woordeke *is* wordt dus ook door hem niet letterlijk maar figuurlijk, in den zin van *bevat*, verklaard. En ter opheldering spreekt Luther van de warmte die in het vuur, van de Goddelijke natuur die in de menschelijke natuur van Christus aanwezig is. De Luthersche leer draagt dan in onderscheiding van de Gereformeerde deze drie kenmerken: 1°. Christus is lichamelijk en plaatselijk in brood en wijn tegenwoordig. 2°. Jezus' lichaam en bloed wordt niet slechts geestelijk door het geloof, maar ook met den lichamelijken mond genoten. 3°. Niet slechts zij, die het avondmaal waardig eten, maar ook de onwaardigen en ongeloovigen ontvangen het eigen, ware lichaam en bloed van Christus, zij het ook tot hun verderf.

Zwingli's leer van het avondmaal wordt dikwerf misverstaan en onjuist voorgesteld. Men doet hem onrecht, als men meent, dat hij in het avondmaal niets zag dan een gedachtenismaal, en hem alzoo met de Rationalisten op ééne lijn stelt. Neen, Zwingli leerde wel terdege, dat Christus de eenige spijze onzer zielen is en als zoodanig ook in het avondmaal genoten wordt. Maar hij bewoog zich in gansch andere tegenstellingen dan Luther. Hij stelde op den voorgrond: het avondmaal is geen herhaling, gelijk Rome beweert, maar eene gedachtenis van Christus' offerande. Niet het lichamelijke eten van den opnieuw geofferden, maar het door het geloof genieten van den eenmaal aan het kruis geofferden Christus is van nut. Het vleesch is niets nut, ook niet het vleesch van Christus als zoodanig; de Geest alleen door het geloof maakt levend. Het vleesch van Christus is, niet als met den lichamelijken mond vermalen, maar als voor ons gekruist en als zoodanig genoten, voor ons van waarde. En dat geschiedt niet alleen maar toch óók in het avondmaal. Als we aanzitten aan de tafel des Heeren, herinneren we ons den dood van Christus, stellen daarin al ons vertrouwen; en daarin bestaat het eten van Christus' lichaam en het drinken van zijn bloed. Zwingli ontkent daarom volstrekt niet, dat Christus geestelijk in het avondmaal tegenwoordig is, en dat Hij geestelijk door het geloof genoten wordt. Maar — en dit is het eigenlijke punt van verschil tusschen hem en Calvijn — overeenkomstig zijne exegese van Joh. VI is het eten van Christus' lichaam en het drinken van zijn bloed niets anders en niets

meer dan het gelooven in Christus als den gekruisigde, het zich toeeigenen van de verdiensten, door Christus aan het kruis verworven. Nu leert Zwingli wel tegelijkertijd, dat het avondmaal eene belijdenis is van ons geloof, niet zoozeer voor onszelven als wel voor de kerkelijke gemeenschap van waarde. Op dit belijdend karakter legt hij soms al te eenzijdig den nadruk. Maar dit stoot zijn boven aangegeven gevoelen niet omver, en wordt ook door alle Gereformeerden, ook door Calvijn, als eene nuttigheid van het avondmaal erkend. Bovendien kwam hij tot deze gedachte daardoor, dat het sacrament niets geeft boven het Woord. Ook buiten het avondmaal genieten wij dus Christus' lichaam en bloed. En in het avondmaal doen wij dus belijdenis van wat wij inwendig door het geloof genieten.

Zoo naar waarheid voorgesteld, blijft Zwingli's leer van het avondmaal nog eene diepe, rijke, heerlijke beteekenis behouden, zelfs al wierd de aanvulling, die Calvijn er aan gegeven heeft, niet aangenomen. Maar ook in dit opzicht heeft de Hervormer van Genève het werk van zijn voorganger voortgezet en voltooid. De meening dat Calvijn de avondmaalsleer van Zwingli heeft bestreden en verworpen, is onjuist; hij heeft ze aangevuld. Het avondmaal van Zwingli was niet bloot een herinneringsmaaltijd. De Zwingliaansche Belijdenis van Bazel van het jaar 1534 spreekt het dan ook in art. 6 duidelijk uit, dat Christus zelf de spijze der geloovigen is ten eeuwigen leven en dat onze zielen door 't ware geloof in den gekruisigden Christus, met zijn vleesch en bloed gespijsd en gelaafd worden, zoodat wij, leden van zijn lichaam, in Hem en Hij in ons leeft.

Toch werd Calvijn door de leer van Zwingli evenmin als door die van Luther bevredigd. Hij heeft het ware in beide erkend, en de leer over het avondmaal voltooid. Men kan over de beide voorgangers van Calvijn niet schooner en met meer waardeering spreken, dan hijzelf heeft gedaan. Hij heeft in Luther en Zwingli beide de mannen erkend, door God verwekt om Zijne kerk te reformeeren naar het Woord Gods maar hij is ook zijne eigene roeping ten volle bewust geweest. De reformatie, in Wittenberg en Zurich ondernomen, heeft hij in Genève tot staan gebracht, voltooid, georganiseerd. Niet Duitscher of Zwitser, maar Franschman van geboorte, begaafd met eene buitengewone scherpte van verstand, en kracht van wil, onvermoeid in het leeren en verdedigen, in het vermanen en bestraffen, in het regeeren en leiden van schier heel de reformatorische beweging, heeft hij de *diepte* der reformatie van Luther met de *breedte* van die bij Zwingli vereenigd. Hij betreurde het verschil en den strijd tusschen de Hervormers. Maar hij troostte er zich mede dat God zijne knechten soms

toelaat te dwalen en te twisten, om hen nederigheid te leeren en behoefte aan Zijne genade te doen gevoelen. Geen wonder is het ook, zegt hij, als we letten op de groote duisternis die er vooraf heerschte, dat niet alles door hen van het begin af op dezelfde wijze ingezien werd. Veeleer moet het verwonderen, dat zij reeds terstond zichzelven en ons van zooveel dwalingen hebben verlost.

Zwingli en Oecolampadius hebben volgens Calvijn terecht met de transsubstantiatie ook de lichamelijke en plaatselijke tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal bestreden. Het ware in hun strijd was de oppositie tegen de vergoding van de teekenen. Maar in die oppositie zijn ze eenzijdig geworden; negatief hadden ze volkomen gelijk, maar positief zijn ze te kort geschoten. Want ofschoon zij de positieve waarheid in het avondmaal niet hebben ontkend, zij hebben haar toch niet duidelijk genoeg geleerd. Door al den nadruk er op te leggen, dat brood en wijn *teekenen* zijn en niet het eigen lichaam en bloed van Christus in zich dragen, hebben zij vergeten eraan toe te voegen, dat Christus toch wel terdege objectief in het avondmaal aanwezig was en genoten werd.

Aan de andere zijde had Luther gelijk om, ook al verwierp hij de transsubstantiatie, toch eene objectieve en reëele mededeeling van Christus, ook van zijn vleesch en bloed, te blijven aannemen, en de opvatting, als waren brood en wijn slechts ledige figuren en teekenen, zoo krachtig mogelijk te bestrijden. Maar Luther dwaalde, als hij van deze waarheid uit kwam tot de leer van eene lichamelijke en plaatselijke tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal, en deze met ruwe gelijkenissen trachtte op te helderen [1]).

Dit bemiddelend en verzoenend standpunt heeft Calvijn van den aanvang af tegenover Luther en Zwingli ingenomen. Reeds in de eerste uitgave der Institutie van 1536 zegt hij, dat het lichaam en bloed van Christus in het avondmaal ons waarlijk en werkzaam, maar niet op natuurlijke wijze wordt medegedeeld. Maar toch komt hier zijn verschil van de leer van Zwingli nog niet duidelijk uit. Hij verklaart hier nog, dat niet de substantie van Christus' lichaam maar al de weldaden, die Hij in zijn lichaam heeft verworven, ons worden geschonken [2]). Maar spoedig wordt het ontbrekende in de leer van Zwingli hem volkomen bewust. En dan zet hij zijne leer over het avondmaal in een reeks van geschriften uiteen en verdedigt ze tegen de aanvallen, waaraan ze zoo

[1]) Zie het slot van den *Tractatus de Coena*, te vinden in de editie van Calvijns werken bij Schipper te Amsterdam, VIII p. 1—9.

[2]) Van die eerste uitgave is pas eene eerste Duitsche vertaling in het licht verschenen: Joh. Calvins Christliche Glaubenslehre von Bernhard Spiess, Wiesbaden, 1887. Zie aldaar S. 189.

van Zwingliaansche als van Luthersche zijde blootstond. De voornaamste geschriften, die hier behalve de Institutie, Lib. IV cap. 17 en de Commentaren op verschillende plaatsen, inzonderheid op Matth. 26 : 26, Joh. 6, en 1 Cor. 11 in aanmerking komen, zijn: de Confessio fidei de Eucharistia van 1537 (ed. Amst. IX p. 181), de Catechismus major van 1541 (ed. Amst. VIII p. 11), de Tractatus de Coena (ed. Amst. VIII p. 1), Brieven aan Bullinger in Zurich, vooral uit de jaren 1548 en '49 (Henry, Leben Calvins II S. 464 Beilage S. 127), aan Melanchton (ib. III Beil. S. 102) en anderen, de Consensus Tigurinus van 1549 (ed. Amst. VIII p. 648); eindelijk nog drie strijdschriften tegen den Lutherschen predikant in Hamburg, Westphal en één tegen Heshusius (ed. Amst. VIII 653) [1]). Al de arbeid van Calvijn in deze zaak leidde tot overeenstemming van de Kerk van Genève met die van Zurich en Bern. Maar door en sedert de heftige bestrijding van Westphal was aan vereeniging met de Luthersche Kerk niet meer te denken. En Calvijn schreef in 1554 aan Marbach: indien Luther nog maar leefde, hij zou niet zoo scherp en onverzoenlijk zijn geweest, maar ingestemd hebben met de belijdenis, dat ons in de Sacramenten waarlijk geschonken wordt, wat zij afbeelden en wij dus in 't avondmaal het lichaam en bloed van Christus deelachtig worden [2]). Omgekeerd wordt door Pezel het niet alleszins betrouwbare verhaal gedaan, dat Luther gezegd zou hebben, dat hij aan een geleerd en vroom man als Calvijn heel den avondmaalsstrijd wel had kunnen toevertrouwen: als Zwingli en Oecolampadius zich zoo hadden verklaard, waren wij nooit in zoo wijdloopige disputen vervallen. [3]) Dit pleit nu wel voor de wederzijdsche achting der beide Hervormers, maar de theologen die na Luther opstonden en meer Luthersch wilden zijn dan hijzelf, hebben de vereeniging voor goed onmogelijk gemaakt.

Calvijn gaat bij zijne bespreking van de leer des avondmaals gewoonlijk uit van de schoone gedachte: God heeft ons door den doop opgenomen in zijne Kerk, d.i. in zijn huis. En Hij heeft ons daarin opgenomen niet als dienstknechten, maar als zijne kinderen. Als een goed Huisvader volbrengt Hij dan ook den plicht, om ons te voeden en al datgene te schenken, wat wij tot het leven van noode hebben. Hij voorziet daarom niet alleen in onze lichamelijke nooddruft, maar omdat het leven, waarin wij door Hem zijn wedergeboren, geestelijk is, behoort ook de spijze geestelijk te zijn, waarmede Hij dat leven voedt. Daarom heeft God

[1]) Vergelijk Ebrard, Das Dogma vom heiligen Abendmahl 1846 II 402—574.
[2]) Ed. Amst. IX p. 84.
[3]) Verg. Stähelin, Johannes Calvin, I S. 225—227.

ons door de hand van zijn Zoon in het avondmaal een geestelijken maaltijd geschonken, waarin Christus betuigt het levendmakende brood te zijn, dat onze zielen tot de ware en zalige onsterfelijkheid voedt.

Christus toch is de eenige spijs onzer zielen. En Hij is de substantie en de stof van het avondmaal. Maar Christus niet zoo maar op zichzelf, maar bepaald als voor ons gekruisigd en in den dood overgegeven. In de woorden der instelling: dat voor u gegeven wordt, dat voor u vergoten wordt, ligt de voornaamste en bijna de geheele kracht van het Sacrament. Indien het lichaam en bloed niet eenmaal voor onze zaligheid en verlossing waren overgegeven, zou de uitdeeling ervan ons geen groot voordeel verschaffen. Wij eten Christus eerst, gelijk behoort en tot zaligheid, als wij Hem gekruisigd eten en de werking van zijn dood met een levendig gevoel aangrijpen. Christus ware voor ons niet het brood des levens geweest, als Hij niet voor ons ware geboren en gestorven; en Hij zou het nu niet zijn, als niet de werking en vrucht van zijn geboorte, dood en opstanding eene eeuwige en onsterfelijke ware. Ja, juist daarom gaf Hij zijn lichaam voor ons over in den dood, opdat het voor ons tot een brood, tot voedsel voor ons geestelijk leven worden zou. Stof of substantie van het avondmaal is dus Christus met zijn dood en opstanding.

Nu wil dat niet zeggen, dat Christus eerst in het avondmaal onze spijze begint te zijn; ook door het Woord des Evangelies wordt Hij ons aangeboden en geschonken als het brood des levens. De mystieke unie, de verborgene en geheimzinnige levensvereeniging met Christus bestaat niet alleen in het oogenblik, waarin wij het avondmaal gebruiken. Blijkens Ef. 5 : 30, Joh. 6 : 51, Joh. 17 : 21 zijn en blijven we ook buiten het avondmaal één met Christus; vleesch van zijn vleesch en been van zijn beenen. De aard dier levensvereeniging blijft dezelfde. Het Sacrament voegt niets nieuws aan het Woord toe, en is niets zonder het Woord. Waren wij geheel geestelijk en den Engelen gelijk, dan hadden wij ook aan het Woord genoeg. Maar zoolang wij dit zinnelijk lichaam omdragen, hebben wij figuren en spiegels noodig, om daarin de geestelijke en hemelsche dingen te aanschouwen. Omdat wij zoo zwak en krachteloos waren, dat wij niet met vast vertrouwen Christus konden aannemen, als Hij ons bloot gepredikt werd, heeft God in zijne barmhartigheid zich naar onze zwakheid geschikt en aan het Woord een teeken toegevoegd, dat onder de waarneming onzer oogen valt. Het Woord biedt en schenkt ons dus Christus reeds, maar het avondmaal doet dit nog duidelijker (illustrius). In het avondmaal wordt de gemeenschap met Christus bevestigd en vermeerderd. Want — zoo lezen we uitdrukkelijk in den Catech. Genevensis — ofschoon Christus

ons ook zoowel in den doop als in het Evangelie uitgereikt wordt, toch ontvangen wij Hem niet geheel, maar slechts ten deele.

Op eene andere en nog klaardere wijze dan in het Evangelie wordt ons dus in het avondmaal Christus als de eenige spijze onzer zielen aangeboden. In de teekenen van brood en wijn is Hij zelf waarachtig en wezenlijk tegenwoordig: wij ontvangen in het avondmaal wel terdege Christus' eigen lichaam en zijn eigen bloed. Wij worden, door te eten van het brood en te drinken van den drinkbeker, niet maar den Geest van Christus en zijne door zijn sterven verworvene weldaden, maar bepaald het eigen vleesch en bloed van den gekruisten en nu verheerlijkten Zaligmaker deelachtig. In deze objectieve opvatting van het Sacrament staat Calvijn beslist aan de zijde van Rome en de Lutheranen. Hij komt er zoo krachtig mogelijk tegen op, dat het avondmaal slechts een belijdenis zou wezen van ons geloof of een herinnering aan den dood des Heeren. Hij kan schier geen woorden krachtig genoeg vinden, om te doen uitkomen, dat hij de werkelijke, wezenlijke, waarachtige tegenwoordigheid van Christus' eigen vleesch en van zijn eigen bloed in het avondmaal vasthoudt. En hij verklaart ook uitdrukkelijk, dat de kwestie tusschen hem en zijne Paapsche en Luthersche tegenstanders alleen loopt over de *wijze* van die tegenwoordigheid.

Wat is dan het verschil? De tegenstanders kunnen zich geene andere gemeenschap met en geene andere tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal denken dan eene plaatselijke, zinnelijke, stoffelijke, dan zulk eene waarbij het lichaam en bloed van Christus uit den hemel nederdaalt en in brood en wijn veranderd of besloten wordt. Zulk eene tegenwoordigheid wordt nu door Calvijn ten ernstigste bestreden. Dit is ten eenenmale in strijd met wat de H. Schrift ons leert over de waarachtige menschelijke natuur van Christus, over zijne hemelvaart en verheerlijking aan de rechterhand des Vaders. Christus is nog waarachtig mensch, eindig, beperkt, aan plaats gebonden en daarom locaal in den hemel. Het is geheel valsch, als de tegenstanders geene andere gemeenschap met Christus' vleesch en bloed kunnen denken dan eene, die in de samenvoeging van Christus met hen in dezelfde plaats bestaat. Maar dat is eene tegenwoordigheid, die Christus vasthecht aan en besluit in de elementen van brood en wijn. Dat is eene tegenwoordigheid, die Hem zijne grootheid en majesteit en heerlijkheid ontneemt, die aan zijne menschelijke natuur te kort doet. Vleesch moet vleesch en een mensch mensch blijven. Niet allereerst, omdat de trans- en consubstantiatie onmogelijk zijn, maar omdat zij aan de *waarachtigheid* en *heerlijkheid* der menschelijke natuur van Christus te *kort doen*, daarom komt Calvijn tegen deze Roomsche en Luthersche leer op.

Maar al wordt *deze bepaalde wijze* van tegenwoordigheid door Calvijn verworpen, hij loochent die tegenwoordigheid zelve niet. Hij neemt gaarne alles aan wat dienen kan, om de ware en substantieele gemeenschap aan het lichaam en bloed van Christus uit te drukken; indien het maar eene tegenwoordigheid is, die Hem zijne majesteit niet ontneemt. Ja, Calvijn leert eene *veel waarachtiger en wezenlijker* tegenwoordigheid van Christus' vleesch en bloed in het avondmaal, dan de Roomschen en de Lutheranen. Maar dezen schijnen den aard en de wijze van de tegenwoordigheid van Christus, gelijk Calvijn die leerde, maar niet te kunnen en niet te willen verstaan. En dat ligt in de verschillende beteekenis, die men aan het woord *geestelijk* hecht. Als Calvijn de lichamelijke, plaatselijke tegenwoordigheid bestrijdt en daarentegen leert, dat Christus op geestelijke wijze (spiritualiter) in het avondmaal tegenwoordig is, dan vatten de tegenstanders dat op, alsof hij bloot eene onwezenlijke, bedriegelijke, imaginaire tegenwoordigheid, eene tegenwoordigheid in de gedachte, in de verbeelding, in de herinnering leerde. Reeds Calvijn zelf beklaagde zich in zijn strijd tegen Westphal en Heshusius over die misvatting. [1]) Westphal wist geen onderscheid te maken tusschen eene ingebeelde (imaginarium spectrum) en eene geestelijke gemeenschap met Christus; en zijn geloofsgenooten gaat het tot op den huidigen dag evenzoo. Voor Westphal bestond de gemeenschap daarin, dat Christus' vleesch inging in zijn mond en ingewanden. Doch geestelijk staat niet tegenover waarachtig en wezenlijk, maar tegenover lichamelijk en stoffelijk.

De geestelijke tegenwoordigheid, die Calvijn leerde, is veel wezenlijker dan de op zichzelf gansch onnutte, lichamelijke tegenwoordigheid van Roomschen en Lutherschen. En niet maar in de verbeelding en in de gedachte, maar in der daad en waarheid worden wij in het avondmaal het eigen vleesch en bloed van Christus deelachtig.

Reeds hieruit kan afgeleid worden, hoe Calvijn geoordeeld zou hebben over de gangbare, nuchtere voorstelling, alsof het sacrament alleen beteekenen en verzegelen zou de algemeene en objectieve waarheid: er is genade, er is vergeving, er is eeuwig leven in Christus voor een iegelijk die gelooft. Neen, de teekenen in het sacrament zijn maar geen afbeeldingen maar werkelijk panden en waarborgen, dat het lichaam des Heeren eenmaal voor ons is opgeofferd en ons nu tot spijze is. In het avondmaal beteekent en bevestigt ons God niet slechts de vergeving en het eeuwig leven in Christus, maar Hij geeft en schenkt en biedt ons die ook aan. Zoo sterk mogelijk zijn de uitdrukkingen, door Calvijn

[1]) Ed. Amst. VIII p. 657, 667, 744.

gebezigd, om deze objectiviteit van het sacrament te handhaven; hij spreekt van *offerre, exhibere, porrigere, implere, praestare* enz. Viret maakte aanmerking op het woord *exhibere* (uitreiken), maar Calvijn wilde het niet prijs geven.[1]) In den Catech. Genev. wordt de vraag gedaan: hebben wij in 't avondmaal alleen de beteekening (significatio) der weldaden, of worden deze zelve ons metterdaad geschonken *(exhibentur)?* En het antwoord luidt: daar onze Heere Christus de waarheid zelve is, is er geen twijfel aan, of Hij vervult ook tegelijk (simul) de beloften die Hij ons daar schenkt; daarom twijfel ik niet of Hij maakt ons, gelijk Hij dat met woorden en teekenen getuigt, ons zoo ook zijne substantie deelachtig, om daardoor met Hem in één leven saam te groeien. Hij aarzelt niet, om de sacramenten *organen* te noemen, waardoor God krachtdadig in de zijnen werkt. Al moet dan ook tusschen teeken en beteekende zaak worden onderscheiden, al mogen beide nooit worden vereenzelvigd of vermengd; zij mogen evenmin worden gescheiden of vaneen gescheurd. Wat God belooft, dat doet en schenkt Hij ook.

Vandaar, dat Christus met zijn weldaden in het sacrament ook aan ongeloovigen aangeboden en geschonken wordt. Het ongeloof doet de waarheid Gods niet te niet. De sacramenten behouden hun kracht. Van Gods zijde wordt er niets veranderd. Spijs en drank blijven hun natuur behouden, ook al worden ze met walging verworpen. Christus reikt de geestelijke spijs en drank aan allen, maar er is onderscheid tusschen aangeboden en ontvangen worden. De regen valt wel overal neer, maar dringt in den steen niet in. Christus is niet te genieten dan door het geloof; het eten van zijn vleesch en het drinken van zijn bloed draagt een geestelijk karakter, en ook het vleesch zelf van Christus is eene geestelijke zaak. De ongeloovigen worden dus Christus niet deelachtig, ook al wordt Hij hun evengoed als den geloovigen aangeboden; het gebruik van het sacrament is hun ten verderve.

Op die wijze handhaaft Calvijn de objectiviteit van het sacrament en de waarachtigheid van Gods beloften. Maar nog in een ander opzicht onderscheidt zich zijn leer van de door velen soms nog wel als gereformeerd aangeprezene. Wij komen hiermede tot het hart en de kern van zijn avondmaalsleer; tot het punt, waar Calvijn bepaald van zijn voorganger afwijkt. Zwingli leerde in het avondmaal geen andere gemeenschap met Christus, dan aan Zijne aan het kruis verworvene weldaden. En dat voldeed Calvijn niet. Er was nog eene andere, diepere gemeenschap; eene gemeenschap niet aan de weldaden alleen maar

[1]) Hundeshagen, zie Conflikte des Zwinglianismus enz. § 245.

met den persoon van Christus zelven, met zijn eigen vleesch en bloed.

Calvijn gaat daarbij uit van de gedachte, dat de goederen en weldaden ons niet toebehooren, indien Christus zelf niet eerst de onze is geworden. En beide is niet hetzelfde; het kan wel niet van elkaar afgescheiden, maar toch onderscheiden worden. De mystieke unie, de verborgen gemeenschap der geloovigen met Christus is in de eerste plaats eene allernauwste, onbegrijpelijke vereeniging met den persoon van Christus, met Zijne Goddelijke en menschelijke natuur, met zijn ziel en lichaam, met zijn vleesch en bloed en daarna eerst deelgenootschap ook aan zijn schatten en gaven. Tweeërlei wordt ons dienovereenkomstig ook in het avondmaal beteekend en verzegeld. Christus zelf is de materie en substantie van het sacrament, de weldaden en zegeningen die wij door Hem krijgen zijn de kracht en werkzaamheid (vis et efficacia). Christus is 't fundament, de kracht van zijn dood en alle andere goederen die uit Hem ons toevloeien zijn de vrucht van het avondmaal. En doel van het bondszegel is dus, eerst dat wij *Christus* deelachtig worden als de *bron* aller goederen, daarna dat wij door de *weldaden* van zijn dood met God verzoend worden, door Zijn Geest worden vernieuwd tot een heilig leven en zoo de gerechtigheid en de zaligheid verkrijgen. Evenzoo is in den doop eerst te letten op Christus met Zijn bloed, daarna op de afwassching der zonden in de nieuwigheid des levens.

Van welken aard is nu echter die gemeenschap met den persoon des Heeren, welke in het avondmaal geschonken en genoten wordt, en waarin is zij van de gemeenschap aan Zijne weldaden onderscheiden? Calvijn begint met te antwoorden, dat dit eene groote verborgenheid is, die hij beter ervaren dan begrijpen, beter denken, dan in woorden uitdrukken kan. Maar al wordt ze ook niet begrepen, en zelfs bespot en gelasterd, ze staat toch vast. Jezus zegt uitdrukkelijk in Joh. 6: mijn vleesch is waarlijk spijs en mijn bloed is waarlijk drank, en: die mijn vleesch eet en mijn bloed drinkt, heeft het eeuwige leven. En Calvijn zet dan zijn gevoelen over die gemeenschap op de volgende wijze uiteen: Christus was reeds van den aanvang af en voor Zijne menschwording het leven en het licht der menschen. Door de zonde is deze levensgemeenschap met het Woord verbroken. De Zoon moest dus mensch worden, om den mensch wederom in zijne gemeenschap op te nemen en hem de hope der onsterfelijkheid terug te schenken. Ja, meer nog, Christus heeft Zijn vleesch tot een levendmakend vleesch gemaakt, opdat wij door de gemeenschap daaraan tot de onsterfelijkheid worden gevoed. Dat vleesch van Christus heeft wel niet van zichzelf de kracht om ons levend te maken, maar blijkens Joh. 5 : 26, eene

plaats die volgens Calvijn niet spreekt van de eeuwige generatie maar van de gaven door den Vader aan den Zoon in het vleesch geschonken, heeft Christus ook in zijne menschelijke natuur de volheid des levens wonen. Het vleesch van Christus is eene rijke en onuitputtelijke bron, die het leven, dat uit de Godheid daarin welt, in ons overstort. Door neder te dalen, heeft Christus die kracht des levens, welke Hij als het Woord bezat, in Zijn vleesch uitgestort, opdat vandaar de gemeenschap des levens ons toevloeien zou.

In de gemeenschap met Christus, die in het avondmaal geschonken en bevestigd wordt, worden wij dan ook Zijn eigen leven deelachtig. Hij doet in ons overvloeien, Hij stort in ons uit, Hij blaast ons in zijn eigen (propriam) leven. De gemeenschap is eene substantieele, niet bloot met den Geest, de weldaden, maar met den eigen persoon van Christus, met den ganschen persoon, ook met zijn vleesch en bloed. Want Hij zegt niet eenvoudig: mijn Geest, of mijne Godheid, maar mijn vleesch, mijn bloed is waarlijk spijs en drank. Dat vleesch is bepaald de stof, de materie van ons geestelijk leven. En vrijmoedig neemt Calvijn het woord van Augustinus over: zooals uit de rib van Adam Eva werd geschapen, zoo vloeit ons uit de zijde van Christus de oorsprong en het beginsel des levens. Ja, hij verwerpt uitdrukkelijk de meening, dat het vleesch van Christus alleen daarom levendmakend zou zijn, omdat er de zaligheid eenmaal voor ons in verworven is. Neen, dat vleesch blaast, stort het leven in ons in; want uit de verborgene bron der Godheid is het leven op wonderlijke wijze in het vleesch van Christus ingestort, opdat het vandaar ons toevloeien zou.

Hieruit verklaart zich de bij Calvijn telkens voorkomende uitdrukking dat wij in het avondmaal de *Substantie* van het vleesch en bloed van Christus deelachtig worden, en daardoor tot één leven met Hem samengroeien. De verklaring, welke Ebrard van deze uitdrukking geeft, [1]) is zeker niet aannemelijk. Ebrard ziet in Calvijn, wat dit punt aangaat, een voorlooper van Leibniz, en meent, dat volgens hem een verheerlijkt lichaam geen stof meer is, maar niets dan kracht. Alsof Calvijn dan nog had kunnen spreken van eene mededeeling van het eigen *vleesch* en *bloed* van Christus; alsof deze voorstelling niet met heel zijne Christologie in strijd ware! Maar evenmin is aan te nemen de gewone Luthersche verklaring, dat Calvijn wel in duistere woorden maar niet in de zaak van Zwingli verschilt, en dat bij deze substantie aan niets kan gedacht worden dan aan de kracht.

[1]) Das Dogma vom h. Abendmahl II. S. 415. 430. 459. 526. 556.

die uit het gekruiste lichaam van Christus den geloovigen toevloeit. [1])

Nu is het waar, dat Calvijn de uitdrukking, dat Christus zijn eigen leven, de substantie van zijn vleesch en bloed meedeelt, dikwerf vervangt en ook verklaart door de *kracht* (vis, vigor, virtus), welke uit het vleesch en bloed van Christus ons geschonken wordt. Brengen we dit in verband met wat Calvijn telkens verklaart, dat Christus daarom onze spijs is, wijl Hij voor ons gekruisigd en gestorven is, dan schijnt het inderdaad, dat wij bij substantie aan niets hebben te denken dan aan de levendmakende kracht, welke in het lichaam van Christus woont als voor ons overgegeven in den dood, dus aan datzelfde, wat ook volgens Zwingli in het avondmaal genoten werd. Dit wordt nog versterkt door de telkens gegevene verklaring, dat het instorten van het leven van Christus niet mag opgevat worden als eene vermenging of overvloeiing van het vleesch van Christus met en in onze zielen, alsof Christus' vleesch in ons inging; in dien zin werd eene substantieele tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal door Calvijn ten allen tijde geloochend. En eindelijk komt daar nog bij, dat volgens Calvijn de geloovigen onder het O. Test. in het wezen der zaak hetzelfde genoten als die des N. Test.; het vleesch van Christus, ofschoon nog niet bestaande, was ook hun tot spijze en in hen werkzaam.

En toch is het duidelijk, dat Calvijn nog iets anders en diepers in het avondmaal heeft gezocht dan Zwingli. Ik neem lang niet elke uitdrukking voor mijne rekening, waarmede hij den aard der gemeenschap tusschen Christus en de geloovigen heeft trachten aan te duiden. Uitdrukkingen als de bovengenoemde, dat Christus zijn *eigen* leven uit de Goddelijke in de menschelijke natuur en vandaar in de geloovigen overstort, zijn op zijn zachtst genomen voor groot misverstand vatbaar, en worden trouwens door Calvijns waarschuwing tegen elke overstorting en vermenging der substanties van Christus en de zijnen gecorrigeerd. Hij heeft het niet verklaard, hoe Christus eenerzijds reeds op en voor zichzelf en toch ter andere zijde eerst als gekruisigd en gestorven de spijze onzer zielen is. Hij had wel gelijk met te zeggen, dat hij deze gemeenschap beter ervaren dan begrijpen, beter denken dan in woorden weergeven kon. Het is inderdaad aan Calvijn niet gelukt, het onderscheid duidelijk aan te geven tusschen de gemeenschap aan Christus' persoon en aan Zijne weldaden.

Maar dit is het groote, dat Calvijn op het onderscheid tusschen beide

[1]) Zoo spraken reeds de Luthersche bestrijders van Calvijn, Westphal en Heshusius. Zoo oordeelt nog Philippi, Kirchliche Glaubenslehre V, 2 S. 297 v. 322 v. (Zweite Auflage).

gewezen heeft, dat hij aan de leer der unio mystica, der verborgene vereeniging van Christus met de geloovigen, in de H. Schrift telkens, vooral in het Evangelie van Johannes geleerd, in zijne en in de Gereformeerde Theologie eene plaats heeft geschonken. Die gemeenschap met Christus gaat toch in een deelhebben aan Zijne weldaden niet op, is ook niet bloot een overeenstemming in denken, gevoelen en willen, eene eensgezindheid, eene eenstemmigheid, maar is inderdaad eene allernauwste verbinding van persoon met persoon, van den ganschen Christus naar Goddelijke en menschelijke natuur, naar ziel en lichaam, met den persoon der geloovigen eveneens naar ziel en lichaam. Zij is geene vermenging, geen overstorting der substanties, en dus ook in dezen zin geen substantieele vereeniging, maar toch wel eene gemeenschap der substanties zelve, niet maar van haar eigenschappen en werkingen. De aard dier gemeenschap is ons verborgen, en door ons in geen woorden uit te drukken; de H. Schrift spreekt van haar altijd in beelden, en geeft er ons eenige analogie van in de vereeniging van rank en wijnstok, van man en vrouw, van bruidegom en bruid enz. Hoe zouden wij ze verstaan, daar Jezus zelf zegt dat de eenheid van Hem en de Zijnen gelijk is aan die van Hem en den Vader. Daarvoor nu een oog hebbende ontvangen, en van het heerlijke dier geheimzinnige gemeenschap doordrongen, kon Calvijn zich niet vinden in Zwingli's avondmaalsleer. Deze was wel waar, maar niet diep genoeg doorgedacht. Geen gemeenschap aan de weldaden van Christus dan na en door de gemeenschap aan Zijn persoon — dat vergat Zwingli, dat stelde Calvijn op den voorgrond.

Vandaar, dat Calvijn zijn verschil van Zwingli ook alzoo uitdrukt: volgens sommigen (Zwingli c. s.) is het eten van Christus' vleesch en het drinken van Zijn bloed, waarvan in Joh. 6 sprake is, niets anders dan gelooven. Maar er ligt daarin nog iets hoogers. Niet het aanschouwen, maar het eten van brood voedt het lichaam. Nu is er wel geen eten van Christus' vleesch en bloed dan door het geloof. Maar terwijl volgens hen gelooven en eten volkomen hetzelfde zijn, is (volgens Calvijn) eten de vrucht en het gevolg van het gelooven; evenals het inwonen van Christus in de geloovigen Ef. 3 : 17 wel geschiedt door maar niet hetzelfde is met het geloof. In één woord: als de Lutheranen, van Westphal en Heshusius af, aan Calvijn voor de voeten werpen, dat er geen keuze is tusschen Luther en Zwingli; dat er niets in is tusschen lichamelijke plaatselijke tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal en tegenwoordigheid van Christus bloot in den geest, in de gedachte van den avondmaalganger; dat er geen bemiddeling is tusschen eten van Christus' vleesch en bloed met den lichamelijken mond en eten van Christus in

den zin van gelooven in Hem als den Gekruiste, dan ontkent Calvijn dat ten sterkste en zegt: er is ook nog eene tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal, objectief, waarlijk en wezenlijk zoowel van Zijne menschelijke als van Zijne Goddelijke natuur schoon op geestelijke wijze; er is ook nog een eten van Christus' vleesch, d.i. eene gemeenschap aan den ganschen Christus ook naar Zijne menschelijke natuur, die wel door 't geloof bemiddeld maar niet met het geloof hetzelfde is.

En zulk eene vereeniging, zulk eene gemeenschap van den geloovige naar ziel en lichaam, met den persoon van Christus, bepaald ook met zijn vleesch en bloed, — want niemand komt tot de Godheid van Christus dan door zijn dood en opstanding, door den mensch Christus heen — zulk eene gemeenschap is nu volgens Calvijn mogelijk door de kracht des H. Geestes. Al is Christus' lichaam dan ook onmetelijk ver in plaats van ons verwijderd, al is de leer van eene locale tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal beslist te verwerpen als in strijd met zijne hoogheid; desniettemin is en kan Zijn vleesch en bloed ons hier op aarde waarachtig tot spijze zijn. De H. Geest is de band die ons in weerwil van den plaatselijken afstand ten nauwste met Christus vereenigt; Hij is het die de gemeenschap aan Christus' vleesch en bloed in ons overstort, die Christus in ons wonen doet. Die gemeenschap komt dus niet daardoor tot stand, dat Christus plaatselijk uit den hemel in de teekenen van brood en wijn nederdaalt en zijn lichaam daarin verandert of besluit; maar ze wordt daardoor bewerkt, dat wij Christus juist niet beneden op aarde, maar boven in den hemel zoeken en dus onze oogen en harten opwaarts ten hemel verheffen, doordat Christus zelf ons tot zich in den hemel opklimmen doet. Ook deze dikwerf voorkomende uitdrukking is door velen misverstaan. Men heeft gedacht, dat Calvijn hiermee eene magische, door den H. Geest bewerkte verheffing, verplaatsing van de geloovigen in den hemel leerde. Niets is verder van zijne gedachte verwijderd. Hij zelf verklaart in zijn laatste strijdschrift tegen Westphal, dat hij daardoor niets anders verstaat dan dat elk in gedachte moet houden, dat het eene geestelijke verborgenheid is, die naar den aard van het rijk van Christus van alle aardsche handelingen moet onderscheiden worden. Zonder twijfel bedoelde hij daarmede, niet bloot eene verheffing der gedachten tot Christus in den hemel, maar eene inwendige, geheimzinnige vereeniging van de geloovigen met Christus in den hemel. Christus' vleesch blijft in den hemel maar de H. Geest kent geen afstanden: en gelijk Hij objectief de zielen der geloovigen met Christus verbindt, zoo werkt en versterkt Hij subjectief in ons dat geloof, door hetwelk die gemeenschap bemiddeld wordt, en waardoor wij ons ten hemel verheffen.

Deze gemeenschap, die overigens bij de geloovigen ook buiten het Sacrament bestaat en genoten wordt, wordt in het avondmaal niet bloot afgebeeld en beteekend, maar ook bevestigd en versterkt. Zoo sterk mogelijk, hebben we boven gezien, spreekt Calvijn het uit, dat de sacramenten ook schenken wat ze afbeelden. De geloovigen mogen hieraan op grond van de beloften Gods niet twijfelen. Christus is wel niet lichamelijk en plaatselijk in de teekenen besloten, maar er bestaat krachtens de instelling Gods zulk een onlosmakelijk verband tusschen teeken en beteekende zaak, dat tegelijk met het eerste ook het tweede, dat is Christus zelf met Zijne weldaden, geschonken wordt. Maar toch laat Calvijn het genot van de beteekende zaak niet altijd met het gebruik van het teeken volstrekt samenvallen. Het sacrament onderstelt geloof; ongeloof wijst de aangebodene genade af. Evenals kinderen, die in de eerste levensdagen gedoopt zijn, soms eerst in de jongelingsjaren of zelfs in den ouderdom worden wedergeboren en dus de nuttigheid van den doop over heel het leven zich uitstrekt, zoo ook met het avondmaal. De nuttigheid die wij er uit trekken mag geenszins tot den tijd waarop wij het gebruiken, worden beperkt. Het kan gebeuren, dat het avondmaal, hetwelk vroeger vanwege onze onnadenkendheid of traagheid van weinig nut was, later zijne vrucht draagt.

Die vruchten zijn vele. Als Calvijn nauwkeurig spreekt onderscheidt hij tusschen de stof, de substantie, en de vruchten die door het avondmaal genoten worden. De substantie is Christus. De vruchten zijn de verlossing, de rechtvaardiging, de heiligmaking, het eeuwige leven en andere weldaden. Door de gemeenschap met Christus zelven, en ten gevolge daarvan worden wij de vruchten van zijn dood deelachtig, worden wij afgewasschen door zijn bloed en door zijn opstanding tot de hope des eeuwigen levens opgericht. Onder die vruchten verdient nu vooral deze opgemerkt te worden, dat wij in het avondmaal, door de gemeenschap aan Christus' lichaam en bloed, verzekerd worden van onze onsterfelijkheid, ook wat ons *lichaam* betreft. Ook ons lichaam wordt door het onsterfelijk vleesch van Christus levend gemaakt, en heeft dus in zekeren zin aan Diens onsterfelijkheid deel. In het avondmaal wordt ons ook, als door een gewis pand, de zalige opstanding onzer lichamen bevestigd. Zonder twijfel is ook dit eene vrucht van het avondmaal; de unio mystica omvat den geloovige geheel, ook naar zijn lichaam. De „neo-lutherische" opvatting echter van de werking des avondmaals op het lichaam mag hiermede niet worden verward. Vele Luthersche theologen leeren namelijk in den tegenwoordigen tijd eene werking van het avondmaal op de natuur van 's menschen ziel en lichaam; immers in dat sacrament wordt het eigen lichaam van Christus

aan ons lichaam medegedeeld, het dringt door in ons lichaam en werkt scheppend daarop in. Niet alleen onze ziel, maar ook ons lichaam krijgt door het gebruik van het avondmaal krachten der opstanding; het opstandingslichaam wordt in kiem in ons geplant en aldus voorbereid. In de Luthersche Symbolen komt deze leer niet voor. Maar het valt niet te ontkennen, dat het Luthersche dogma van het eten van Christus' vleesch en bloed met den lichamelijken mond wel geen oorzaak is, maar toch aanleiding geeft tot het opkomen dezer dwaling, die dan ook reeds vroeg, om van een paar sterke uitdrukkingen van Luther niet te gewagen, in de Saksische visitatieartikelen van 't jaar 1592 geleerd wordt. Van zulk eene met geen enkel woord in de H. Schrift gegronde voorstelling is de leer van Calvijn verre verwijderd. Desniettemin handhaaft hij terecht, dat het avondmaal ook beteekenis heeft voor ons lichaam; ook dit wordt door het sacrament van het eeuwige leven, van de zalige opstanding verzekerd.

Deze leer van Calvijn over het avondmaal, wier hoofdgedachten we kortelijk hebben trachten aan te geven, is dan overgegaan in onze Belijdenisschriften [1]). De Heid. Catechismus leert in vr. 75 een onlosmakelijk verband tusschen teeken en beteekende zaak: Christus spijst en laaft mijne ziel met zijn gekruist lichaam en vergoten bloed *zoo zeker*, als ik het brood en den drinkbeker uit des dienaars hand ontvang; en handhaaft daarin de objectiviteit van het sacrament. In vr. 76 wordt het eten van Christus' lichaam en het drinken van zijn bloed geheel in Calvijns geest verklaard; het is niet alleen, gelijk Zwingli leerde, een aannemen en ontvangen van de weldaden, die Christus door zijn dood verworven heeft, maar daarbenevens door den Heiligen Geest, die te zamen in Christus en in ons woont, alzoo met zijn *heilig lichaam hoe langer hoe meer* vereenigd worden, dat, al is het dat Christus in den hemel is en wij op de aarde zijn, nochtans vleesch van zijn vleesch en been van zijn beenen zijn enz. Christus' lichaam blijft dus in den hemel; eene locale tegenwoordigheid ervan in het avondmaal wordt niet geleerd, maar desniettemin is er door den H. Geest eene gemeenschap van de geloovigen met Christus. In vr. 79 wordt dit nog nader verklaard en gezegd, dat niet alleen Christus' *gekruist* lichaam en vergoten bloed de waarachtige spijs onzer zielen *is*, maar wij *worden* zoo waarachtig het *ware* lichaam en bloed door de werking des H. Geestes deelachtig, als wij de teekenen met den mond ontvangen.

Onze Nederl. Geloofsbelijdenis stemt in art. 35 hiermede geheel

[1]) De uitdrukking van Calvijn, dat we in het avondmaal de *substantie* van Christus' lichaam en bloed genieten, komt zelfs letterlijk voor in de Fransche belijdenis, art. 36.

overeen. Het avondmaal is ingesteld tot voeding en onderhouding van wie reeds wedergeboren en in Gods huisgezin opgenomen zijn; dezelfde aanvang als bij Calvijn. Het verband tusschen teeken en beteekende zaak ligt vast en zeker in de beloften Gods: zoo *waarachtig* als wij het Sacrament ontvangen, zoo waarachtig ontvangen wij door het geloof hetwelk de hand en de mond onzer zielen is, het *ware* lichaam en bloed van Christus. Men heeft aan deze uitdrukking zich dikwerf gestooten, en gevraagd: hoe kan met een *geestelijk* orgaan (het geloof) het ware *natuurlijke* lichaam van Christus worden gegeten? Deze vraag behoeft na de uiteenzetting van de leer van Calvijn geen antwoord meer. Wij worden in het avondmaal waarlijk en wezenlijk door het geloof niet slechts Christus' verdiensten, maar ook zijne menschelijke natuur, zijn eigen ware vleesch en bloed deelachtig. Nog sterker wordt dan voortgegaan, dat Christus alles in ons *werkt*, wat Hij ons door de teekenen voor oogen stelt, en dat wij schoon op onbegrijpelijke wijze, door het geloof het *eigen* en *natuurlijk* lichaam en het *eigen* bloed van Christus eten en drinken.

Hetzelfde vinden we in ons Avondmaalsformulier. Christus spijst en laaft ons met zijn gekruist lichaam en vergoten bloed *zoo zeker*, als een iegelijk dit brood en dezen beker ontvangt. Door den H. Geest hebben wij waarachtige gemeenschap *met Christus zelven* en worden wij al zijner goederen deelachtig. En in het gebed wordt gevraagd, dat onze bezwaarde en verslagene harten met Zijn *waarachtig* lichaam en bloed, ja met *Hem* waarachtig God en mensch, door de kracht des H. Geestes gespijzigd en gelaafd worden.

Indien ik mij niet vergis, wordt de eigenaardigheid van de Gereformeerde leer der Sacramenten, zoowel van het avondmaal als van den doop dikwerf niet duidelijk ingezien. Zeker, het Sacrament is geen verzegeling van den ontvanger, maar van de beloften Gods. De vraag is echter, welke die belofte is en wat zij inhoudt. En deze is maar niet in 't algemeen: er is vergeving der zonden en eeuwig leven in Christus, den Zaligmaker van zondaren. Maar zeer beslist deze: Ik, zegt de Heere, *zal uw* God zijn en de God van uw zaad in eeuwigheid. Het objectieve, het zekere, en dus ook de rijke vertroosting die er ligt in de Bondszegelen wordt daarom menigmaal miskend. De Sacramenten zijn voor de geloovigen, voor de Bondgenooten ingesteld en bevestigen en bekrachtigen het in onzichtbare teekenen, dat God hun God in Christus is en eeuwig blijven zal. De woorden in onze Belijdenisschriften, dat wij zoo waarachtig Christus' lichaam en bloed ontvangen als wij eten van het brood en drinken van den wijn, mogen niet worden verzwakt.

Verder verdient het de aandacht, dat ook de Gereformeerden wel

waarlijk eene wezenlijke, waarachtige tegenwoordigheid van Christus, ja ook van Zijn eigen natuurlijk vleesch en bloed, in het avondmaal aannemen. Er is verschil over den *aard* en de *wijze* dier tegenwoordigheid: maar niet over deze zelve. De Gereformeerden leeren even goed eene tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal als de Roomschen en Lutherschen. Het is zoo, het is volgens hen eene *geestelijke* tegenwoordigheid, geen lichamelijke, zinnelijke, stoffelijke, plaatselijke. Maar juist daarom is die tegenwoordigheid niet minder, maar *te meer* waar en wezenlijk. Christus' vleesch en bloed plaatselijk in de teekenen van brood en wijn veranderd of besloten, welnu, neem het eens voor een oogenblik met Rome en Luther aan, wat baat u dan nog het lichamelijk eten daarvan zonder het geloof? Eet onder het brood of den ouwel het eigen vleesch van Christus, en vermaal het met uwe tanden, en laat het ingaan in uw ingewanden, dat is op zichzelf volkomen nutteloos, brengt geen gemeenschap met Christus te weeg, evenmin als het voor Jezus' tijdgenooten op zichzelf iets baatte, om met hem in ééne zaal te zijn en aan ééne tafel aan te zitten. Christus kan ons ten zegen alleen op *geestelijke* wijze worden ontvangen; lichamelijke nabijheid, plaatselijk samenzijn, eten van Christus' vleesch met den lichamelijken mond is geheel onverschillig; in dezen zin is het volkomen waar: het vleesch is niet nut. De weldaden ook, die Christus verworven heeft, zooals de vergeving der zonden en het eeuwige leven, zijn niet iets physisch, geene stoffelijke of geestelijke substantie, die in brood en wijn kan besloten worden en zoo in onze lichamen kan ingaan. Maar ze zijn geestelijk van aard en kunnen alleen op geestelijke wijze, door den mond des geloofs worden ontvangen en genoten. Enkele Lutheranen in deze eeuw meenen wel dat door 't gebruiken van het avondmaal een kiem van het opstandingslichaam in den ontvanger ingeplant wordt, maar deze dwaling vindt in de H. Schrift niet den minsten steun en is veeleer uit gnostische en theosophische denkbeelden te verklaren.

Daarentegen is het op geestelijke wijze, door den H. Geest vereenigd worden met Christus, met zijn natuurlijk lichaam en bloed de waarachtige gemeenschap, die door geen afstand of tijd, door geen dood of hel kan worden verbroken. In de leer van 't avondmaal bovenal heeft Calvijn trachten op te nemen en weer te geven die rijke stof, welke de Schrift ons over de verborgene vereeniging van Christus en de zijnen schenkt. Veel hiervan is nog niet genoegzaam in de Dogmatiek verwerkt.

Van bizonder belang is deze leer thans geworden door Prof. Ritschl, die onder den naam van pietisme heel deze mystieke unie van de geloovigen met Christus bestrijdt en ontkent. Zijn volgeling, Prof.

Herrmann in Marburg, heeft zelfs den aard der gemeenschap van de geloovigen met God in een afzonderlijk werk behandeld. [1]) Volgens hem is het mystische volstrekt geen element van de religie, en is het spraakverwarring, van „gezonde mystiek" te spreken. De orthodoxen meenen, dat behalve objectief in den historischen Christus, er nog eene subjectieve, onmiddellijke gemeenschap der ziel bestaat met God, of met den verhoogden Christus. Maar dit is volgens Prof. Herrmann onjuist. De omgang van den Christen met God bestaat geenszins in zekere gevoelsaandoeningen, in mystische contemplatie, in persoonlijk en onmiddellijk verkeer der zielen met God. Indien dat zoo ware, zouden zulke oogenblikken gezocht en het leven in het beroep, in de wereld als die gemeenschap storend moeten verwaarloosd en prijsgegeven worden.

Onze gemeenschap met God bestaat echter objectief in den historischen Christus, niet in zekere opwekking van het gevoel dat van Christus niets weet. God komt tot ons, geeft zich ons te kennen en te genieten in den historischen Christus. In dit objectieve feit opent God met ons den omgang zoo, dat Hij ons de zonde vergeeft, onze God wordt en onze zedelijke bevrijding bewerkt. Gemeenschap met God is niets anders en niets meer dan *geloof*, d. i. vertrouwen op de historische verschijning van Christus, hetwelk altijd ook in de uitoefening van ons beroep kan geoefend worden. Het zedelijk handelen ligt dus niet buiten, maar is in de gemeenschap met God opgesloten; ja, het geloof, d. i. de omgang met God spoort ons tot dat zedelijk handelen, tot den arbeid in het Rijk Gods, aan. Wij hebben in één woord God niet te zoeken in eenzame contemplatie, in de wereld der phantasie, maar in het volle leven, in de werkelijke wereld, in den historischen Christus.

Op dit gewichtig punt heeft Prof. Herrmann den strijd tusschen de school van Ritschl en hare tegenstanders trachten te concentreeren. Het groote belang van dit geschilpunt wordt zeker door allen ingezien en is eene bijzondere studie overwaard. Het raakt niet alleen een belangrijk hoofdstuk in de dogmatiek, maar is ook voor de practijk der godzaligheid, voor het verborgen leven der ziel met God van de hoogste beteekenis. Naar evenredigheid zijn de moeilijkheden die op dit gebied van het subjectieve geloofsleven zich voordoen, nog grooter dan op dat der geloofsleer; al is het ook, dat de studie ervan aan de hand der Schrift in den tegenwoordigen tijd nog meer verwaarloosd wordt dan die der Dogmatiek.

---

[1]) Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluss an Luther dargestellt. Stuttgart 1886. Vergelijk daartegen Luthardt in het Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1886 XII S. 632 f.

CHRISTENDOM EN NATUURWETENSCHAP.

Christendom en Natuurwetenschap. Acht academische voordrachten te Oxford gehouden door Frederick Temple, Lord Bishop of Exeter. Vertaald door Dr. J. W. Gunning, Hoogleeraar in de Faculteit der Wis- en Natuurkunde aan de Universiteit van Amsterdam. Met Opdracht en Inleiding. Haarlem, H. D. Tjeenk Willink. 1887.

Prof. J. W. Gunning heeft het genoemde werk in zijne Hollandsche vertaling gewijd aan de nagedachtenis van wijlen den Hoogleeraar P. Harting, die in de laatste twee jaar van zijn leven ook enkele opstellen schreef over de conflicten tusschen natuurwetenschap en godsdienst. Veel is er reeds over de betrekking tusschen deze beide, ook in ons vaderland geschreven, maar volgens Prof. Gunning (Inleiding bl. XI) zoekt men daaronder te vergeefs naar iets van eenige beteekenis dat aan dien eisch voldoet. Daaruit verklaart hij, dat er ook hoegenaamd geen invloed van is uitgegaan. Maar de hooggeachte Vertaler is van oordeel, dat dit nu anders kan worden. Hij is met het werk van Temple hoogelijk ingenomen. De schrijver is een theologant, die volkomen vertrouwd is met de natuurkundige methode van onderzoek en met de algemeene strekking harer resultaten. En blijkens de Inleiding staat Prof. Gunning op hetzelfde standpunt, dat door den Engelschen Auteur wordt ingenomen, en stemt hij althans in hoofdzaak met diens denkbeelden in.

De belangrijkheid van het in dit boek behandelde onderwerp, het gezag van de namen aan dit werk verbonden, en ook de betrekking die Temple tusschen natuurwetenschap en Christendom aanneemt, maken het wenschelijk, om dit geschrift eenigszins breedvoerig te bespreken; terwijl wij ons de vrijheid veroorloven om met bescheidenheid hier en daar enkele onzer bezwaren kenbaar te maken.

Temple stelt zich niet tot taak, om de beide tegenstellingen van godsdienst en wetenschap tot eenheid te brengen; een taak die door geen

bedachtzaam man ondernomen zal worden. Hij neemt zich alleen voor, om de betrekking tusschen beide terreinen op te sporen. Hij maakt er daarom een aanvang mede, om in de eerste twee voordrachten den oorsprong en den aard te verklaren van het wetenschappelijk en het godsdienstig geloof.

Ten aanzien van het wetenschappelijk geloof, gaat Temple uit van de stelling, dat wetenschappelijke kennis alleen mogelijk is wanneer men aanneemt dat de natuur een samenhangend geheel is, welks deelen met elkander door onveranderlijke wetten verbonden zijn. Eene waarneming die niet tot bekende vaste wetten kan worden teruggebracht, behoort niet tot de wetenschap; zij is onverstaanbaar en onverklaarbaar.

Maar vanwaar krijgen we deze onvermijdelijke voorstelling, dat de natuur eene eenheid, een samenhangend geheel is? Hoe komen wij tot het geloof van de wetmatigheid der natuur, d. i. tot de onderstelling, dat de dingen tot elkander in betrekking staan als oorzaak en gevolg?

De wijsgeer Hume, die het eerst deze vraag duidelijk stelde en met scherpzinnigheid behandelde, antwoordde daarop, dat er voor die onderstelling geen grond was in de rede, noch in de ervaring. De spreekwijze, dat het eene ding oorzaak of gevolg is van het andere, is alleen eene gewoonte. Wij zijn gewoon, om het eene ding regelmatig op het andere te zien volgen, en besluiten daarom uit het „post hoc" tot het „propter hoc". Onze kennis van den samenhang der verschijnselen was volgens Hume dus geen weten, maar een gelooven; subjectieve overtuiging, moreele zekerheid. Temple verwerpt deze verklaring, welke Hume geeft van de begrippen oorzaak en gevolg, en die inderdaad ook aan onze kennis alle objectiviteit en waarheid ontneemt.

Maar evenzeer keurt hij af de oplossing, die door Kant aangaande dit probleem is beproefd. De Koningsberger wijsgeer zocht den oorsprong van het causaliteitsbegrip in de inrichting van onzen geest. Evenals de vormen van ruimte en tijd, leerde hij, is ook de categorie der causaliteit noodwendig eigen aan ons bewustzijn. Wij zijn verstandelijk zoo georganiseerd, dat wij alle dingen noodzakelijk opvatten in die vormen, en ze voegen en passen in die figuren. Wat de dingen ook op zichzelve mogen zijn; zoodra ze doordringen tot ons kenvermogen, gieten wij ze in die onzen geest aangeboren vormen.

Deze opvatting laat Temple nu wel gelden voor de wiskunde, welke verkregen wordt door deductie uit den aard van den menschelijken geest, maar niet voor de wetenschap der natuur. Immers, de ruimte is wel terdege iets objectiefs; dit ligt zoo vast in ons bewustzijn, dat het niet als eene inbeelding kan worden beschouwd. Bovendien, op het gebied der wiskunde zijn er axioma's, waarheden die wij niet kunnen

verwerpen, maar niet alzoo in de physica. Niets dwingt mij om te gelooven, dat een bepaald ding altijd door een ander ding gevolgd zal worden. Evenals Hume, maakt Temple hier dus onderscheid tusschen wetenschap, die ons betrekkingen tusschen begrippen doet kennen, zooals de wiskunde; en wetenschap, welke ons betrekkingen tusschen feiten laat zien. Feiten kunnen alleen uit de ervaring worden gekend. Dat de zon morgen zal opgaan, dat brood ons voeden zal, weten wij niet door redeneering maar door ervaring.

Maar daarmede is de vraag nog niet beantwoord, hoe wij tot de overtuiging komen, dat er een verband van oorzaak en gevolg, dat er wetmatigheid is in de verschijnselen die wij waarnemen. Die overtuiging komt niet tot ons uit de gewoonte van de opvolging der dingen (Hume), noch uit de inrichting van onzen geest zelf (Kant). Maar Temple vindt den oorsprong van het causaliteitsbegrip in de werking van den menschelijken wil, in het bewustzijn dat wij de macht hebben om onze ledematen te bewegen. Temple gaat dus in de verklaring van het causaliteitsbegrip naar Locke terug. Deze wijsgeer zeide, dat wij het begrip kracht verkrijgen uit onszelven, uit de waarneming van den invloed van onzen wil op de spieren; immers, als wij onze leden met opzet bewegen, dan bemerken wij, dat onze wilsbepaling niet alleen aan de beweging voorafgaat, maar daarop ook invloed oefent, m. a. w. haar veroorzaakt. En evenzoo oordeelt Temple, dat onze wil ons op het denkbeeld brengt van kracht en van oorzaak. Vandaar dan ook, dat het kind en de mensch in zijne kindsheid achter elke beweging zulk een wil denkt en heel de wereld zich voorstelt als vervuld met persoonlijke machten. Langzamerhand echter leert de mensch onderscheiden; de oorspronkelijke notie van kracht wordt uitgebreid; de eene werking wordt begrepen als gevolg eener andere; regelmatigheid wordt steeds meer algemeen in de verschijnselen ontdekt. En naarmate wij verder onderzoeken en onze kennis toeneemt, vinden wij die wetmatigheid in steeds ruimer kring geldende. Maar of zij absoluut en volstrekt-universeel heerscht, dat weten wij niet. Zij blijft hypothese, wetenschappelijk geloof. Wonderen zijn dus mogelijk en kunnen niet apriori door de natuurwetenschap als onmogelijk worden veroordeeld.

Nu betwijfel ik, of deze verklaring van het causaliteitsbegrip, welke Temple op voetspoor van Locke geeft, bevredigen zal. Immers, onderstel al, dat de invloed van onzen wil of onze spieren ons het eerst een denkbeeld gaf van kracht en van oorzaak, wat recht hebben we daarin, om nu een dergelijk verband van oorzaak en gevolg ook te zoeken in de verschijnselen om ons heen? Maar bovendien, den invloed van onzen wil op onze levensbewegingen leeren wij alleen door ervaring kennen.

In de causaliteitswet ligt echter een karakter van noodwendigheid, dat zij uit de ervaring niet verkrijgen kan. Nu is het juist dit, wat door Temple wordt ontkend. Op het gebied der wiskunde zijn er wel noodwendige waarheden; maar physische axioma's zijn er niet. Iets dergelijks, als wat Kant aanduidde met den naam Metaphysik der Naturwissenschaft, bestaat er voor Temple niet. De causaliteitswet moge algemeen zijn; dat zij absoluut geldt, is niet te bewijzen. Dat tweemaal twee vier is, is apriori en noodwendig waar; maar dat een bepaald ding altijd door een ander zal gevolgd worden, staat volstrekt niet van te voren vast. Temple wil de regelmaat alleen zoover laten gelden, als zij waargenomen is, en zorgt er voor om een terrein, zij het dan ook nog zoo klein, voor de wonderen open te houden.

Maar Temple komt daardoor met zichzelven in strijd. Hij was uitgegaan van de „axiomatische voorstelling" dat de natuur een samenhangend geheel is; had zelfs verklaard, dat er zonder die onderstelling van wetenschap geen sprake kan zijn; en zelfs toegegeven, dat het causaliteitsbegrip een onmisbaar postulaat is, wel niet voor de zintuigelijke waarneming op zichzelve, maar dan toch voor het begrijpen van het waargenomene, d. i. voor de wetenschappelijke kennis ervan. En nu zal toch aan het eind die axiomatische voorstelling niets anders zijn dan wetenschappelijk *geloof*, dan eene hypothese, wier volstrekte algemeenheid niet vaststaat, en die telkens door verder onderzoek moet worden bewezen en uitgebreid!

Op tegenstanders zal dit allicht den indruk maken dat Temple zoover mogelijk het oorzakelijk verband der dingen erkennende, toch op deze wijze een bescheiden plaatsje voor de wonderen reserveeren wil. Maar ook velen, die de mogelijkheid van wonderen aannemen, zullen met deze apologie geen vrede hebben. En wel voornamelijk hierom, wijl Temple van eene veel te enge definitie van de wetenschap uitgaat. Het blijkt uit heel de eerste voordracht, dat de natuurkennis voor Temple de eigenlijke wetenschap, de wetenschap bij uitnemendheid is. Alleen, wanneer wij ergens dat causaalverband ontdekken, *hetwelk in de natuurverschijnselen aanwezig is*, kunnen wij van wetenschap spreken. Een andere causaliteit, een andere regelmaat, dan die de *natuur* ons te aanschouwen geeft, kent Temple niet. En de wonderen die er mochten geschied zijn, komen op een afgezonderd gebied buiten het terrein der eigenlijke wetenschap te staan.

In de tweede voordracht doet Temple onderzoek naar den oorsprong en den aard van het godsdienstig geloof; en hij komt hierbij tot de resultaten van den Duitschen wijsgeer Kant. Al ziet hij ook in schepping en geschiedenis de teekenen van Gods werkzaamheid, toch komt het

geloof in God niet voort uit eenige waarneming van verschijnselen. De wetenschap kan God noch vinden, noch zoeken. Ze kan de godsdiensten bestudeeren, maar de geestelijke achtergrond dier godsdiensten zal haar altijd ontsnappen.

Het geloof in God komt integendeel voort uit eene getuigenis in ons. Het fundamenteele bewijs voor Gods bestaan ligt in het geweten; daarbij vergeleken zijn alle andere argumenten secundair. In ons binnenste namelijk vernemen we eene stem, die van eene hoogste, voor alle tijden en plaatsen geldende wet spreekt. Het centrum onzer persoonlijkheid en van al onze vermogens is de wil. De wil is de mensch. Maar die wil vraagt naar motieven, en onderstelt nog een ander vermogen in ons, n. l. het geweten, waardoor wij in staat zijn om op geestelijk gebied waarheid te zoeken en te erkennen. Dat geweten ontvangt en formuleert de stem uit de geestelijke wereld en spreekt in verstaanbare termen tot den wil. En het gebod dat daarin ons opgelegd wordt doet zich voor in twee vormen, dien van plicht en van geloof.

Van plicht, om te leven voor een zedelijk doel, in heiligmaking van onszelven, in rechtvaardigheid en medelijden jegens andere redelijke wezens, in het kennen en zedelijk gebruiken van de gevoellooze voorwerpen. Maar ook van geloof; die stem des gewetens eischt van ons de erkenning dat de zedewet de hoogste wet is, waaraan allen gehoorzamen moeten, en dat zij eenmaal zeker triumfeeren zal over al het onheilige. Zij eischt van ons alzoo het geloof aan eene heilige wereld, aan een toekomend oordeel, aan onsterfelijkheid, aan God, die slechts daarom als Persoon mag gedacht worden, wijl de ontkenning daarvan zou kunnen beteekenen, dat wij Hem gelijk stelden met eene doode letter. En dat geweten, waaruit de bron van dit godsdienstig geloof ontspringt, is ook het orgaan, dat alleen in staat is kennis te nemen van elke andere openbaring, die God van zichzelven zou willen geven. Dat vermogen alleen kan zulk eene nadere openbaring aannemen. En omgekeerd is de overeenstemming van eene of andere openbaring met de stem binnen in ons de voornaamste reden, waarom wij haar aannemen.

Op deze wijze tracht Temple den oorsprong en den aard van het godsdienstig geloof te verklaren. Overeenstemming en onderscheid van wetenschappelijk en godsdienstig geloof komen nu duidelijk uit. Beide beginnen bij den wil in den mensch, maar loopen dan terstond daarna voorgoed uiteen. Wetenschap ontstaat uit zintuigelijke waarneming langs inductieven weg; godsdienst ontstaat rechtstreeks uit de geestelijke wereld in ons en is zuiver deductief. Het postulaat der wetenschap is wetmatigheid; de godsdienst is het gebied der vrijheid. De wetenschap dwingt tot geloof; de godsdienst vraagt vrijwillige onderwerping aan het geweten.

Beide terreinen liggen alzoo volkomen gescheiden naast elkaar. Wetenschap is er alleen, waar de wetmatigheid der natuur heerscht; waar deze ontkend kan worden, trekt zij zich terug. Het geloof aan God, aan onsterfelijkheid, aan eene heilige wereld; de godsdienst, de zedewet, i. é. w. geheel het religieuse en ethische leven is geen object van wetenschap; het ligt daarnaast op een eigen gebied. Het komt er dus nu slechts op aan, om beide godsdienst en wetenschap uit elkander te houden en beider gebied zuiver af te bakenen. Hoe Temple dat doet, komen wij te weten uit de volgende voorlezingen.

In de eerste plaats brengt hij het schijnbaar conflict ter sprake tusschen wetenschap en wilsvrijheid. De wetenschap postuleert wetmatigheid, de godsdienst vrijheid, wijl verantwoordelijkheid; daaruit ontstaat een strijd tusschen beide. Nu verwerpt Temple de leer over de wilsvrijheid van Kant, en evenzoo het determinisme; maar de argumenten waarmede hij het laatste bestrijdt zullen zeker geen der voorstanders ervan overtuigen. De opmerking, dat onze wil eene kracht is in ons, welke dikwerf aan de neiging weerstand biedt, wordt door de Deterministen volledig toegestemd; en de bewering, dat de vrijheid van den wil zich openbaart niet in het handelen zonder motief, maar in het kiezen van een bepaald motief onder de zich aanbiedende, komt toch al te zeer met zichzelf in strijd.

Wanneer Temple nu echter, na de leer van de onvrijheid van den wil te hebben verworpen, zelf gaat aanwijzen, welke handelingen van ons vrij zijn, dan blijft er luttel weinig van de wilsvrijheid over. Tal van handelingen, erkent hij, welke voor vrij worden gehouden, worden door vaste natuurwetten bepaald. De standvastigheid van het aantal moordenaars, dieven, landverhuizers enz. bewijst, dat de wetmatigheid ook heerscht op dit terrein. Verder: tal van zoogenaamd vrije daden hangen van gewoonten, neigingen, hartstochten, begeerten af, en volstrekt niet van den wil. Wilsvrijheid behoeft er ook slechts te zijn, waar het de vraag geldt tusschen goed en kwaad; als het plichtsbesef opstaat en spreekt, en de wil zich verheft en rechtstreeks beslist.

Zoo is het gebied der wilsvrijheid al vrij wel begrensd en tot kleine afmetingen teruggebracht. Maar het terrein wordt nog enger bepaald. Temple onderscheidt vierderlei betrekking van den wil tot het handelen. In het eerste geval, als de wil instemt met de neiging, wordt de wetmatigheid niet verbroken. Evenmin in het tweede geval, als de wil passief is en noch mee- noch tegenwerkt. In het derde geval, als de wil tegenwerkt maar toch overwonnen wordt, kan dit „nauwelijks meer" gezegd worden; want dan openbaart de wil zijne vrijheid, zijne kracht, zij het ook zwak; maar toch, de daad is weer wetmatig. Het vierde

geval eindelijk, waarin de wil de bovenhand houdt, zal dan toch een inbreuk maken op de wetmatigheid. Maar nauwelijks heeft Temple dit gezegd, of hij beperkt dit weer. Zulk eene overwinning door den wil behaald, is lang voorbereid door de geaccumuleerde werking van verborgen krachten, die tot het gebied der wetmatigheid behooren. Plotselinge bekeeringen vertoonen soms duidelijk de sporen van een langgevoelde onvoldaanheid van den vroegeren toestand. En als resultaat krijgen wij ten slotte den algemeenen regel dat de handelingen der menschen wetmatig bepaald worden, en de vrijheid van den wil slechts eene bijzondere openbaring is van de absolute heerschappij van het moreele over het natuurlijke. De conclusie uit deze voordracht luidt dan ook, dat wetenschap en godsdienst niet strijden; want de wetenschap leert geen universeele absoluut geldende wetmatigheid, de godsdienst eischt niet het geloof, dat de wil „dikwijls" de daad beheerscht. Ja, het is mogelijk dat het vrij optreden van den wil binnen nog enger grenzen beperkt zal moeten worden, maar .... wij blijven desniettemin vrij en verantwoordelijk.

Men bemerkt, Temple is met een zeer klein plekske voor de wilsvrijheid tevreden. Als de wetmatigheid maar niet absoluut universeel heerscht! Maar ook dat weinigje van vrijheid kan hij nog niet handhaven; het brokkelt hem telkens onder de handen af. De wetenschap breidt hare wetmatigheid steeds verder uit; de vrijheid wordt steeds dieper in den hoek gedrongen. En eindelijk wordt Temple zelf determinist, erkent dat de wetmatigheid de algemeene regel is, en geeft bij voorbaat de mogelijkheid toe dat het gebied der vrijheid nog kleiner is. Hij troost zich dan met de gedachte: maar wij blijven toch vrije en verantwoordelijke wezens!

Dit laatste is zeer juist. Maar waarom dan eerst de stelling verkondigd: de godsdienst eischt vrijheid? Waarom dan het determinisme bestreden? Waarom dan angstvallig beproefd, om toch nog een klein stukske grond voor de vrijheid te bewaren? Omdat Temple, uitgaande van een onjuiste opvatting van het begrip wetenschap, onder wetmatigheid en determinisme slechts physische bepaaldheid verstaat, zedelijke vrijheid met vrijen wil verwart, en alzoo aan den godsdienst laat ontnemen wat aan de „wetenschap" ten deele valt. Eerst aan het einde ontdekt Temple, dat al heerschte er ook overal wetmatigheid, toch de vrijheid en verantwoordelijkheid blijven zou. Dat had het uitgangspunt moeten zijn!

In de vierde en zesde voordracht bespreekt Temple het conflict tusschen godsdienst en evolutie. De evolutie leert, dat de toestand van heden oorzakelijk wortelt in dien van gisteren. Zij is eigenlijk geen

nieuwe leer, maar uitbreiding van eene oude voorstelling. Immers, de gedachte dat het bestaande geworden is uit het onmiddellijk voorafgaande is gewoon, maar nu is datzelfde ook toegepast op de aarde en het heelal; de evolutie is steeds verder naar achteren uitgebreid. Het thans bestaande is naar dezelfde wetten die thans heerschen geworden, in een tijd toen de tegenwoordige diervormen, zeeen, eilanden, vegetatie, zon, maan, sterren nog niet aanwezig waren.

Daardoor is nu een groot gedeelte van wat vroeger tot de schepping gerekend werd (nl. de vorming en toebereiding van het geschapene in de zes dagen) door de wetenschap geannexeerd. Maar iets wezenlijks ontneemt de evolutieleer ons daarmede niet. Want de schepping zelve blijft onaangetast. Op de vraag naar den oorsprong van het bestaande kan de wetenschap, die altijd moet uitgaan van een feitelijken toestand, geen antwoord geven; waarom deze elementen er zijn en geen andere, waarom met die bepaalde eigenschappen — de wetenschap moet daarin hare onkunde belijden. De evolutie ontneemt ons niets van de waarheid, maar alleen sommige onzer argumenten voor de waarheid. Een doel kan toch in de schepping worden aanschouwd. De evolutie leert het ons juist, dat God nu niet slechts voor het bestaan, maar ook voor de langzame verbetering der levende wezens heeft zorg gedragen; dat Hij een gedeelte der tot levende natuur voorbestemde stof bedeeld heeft met het vermogen om dit te worden. Het verschil is alleen, dat nu Gods plan meer alleen in de schepping, vroeger meer algemeen in de tegenwoordige regeling werd gezien. Maar daartegenover staat, dat de evolutie ons met 't lijden verzoent, want veel is nog in staat van wording, en een helder inzicht ons schenkt in de eenheid van het wereldplan.

Niet slechts echter op de aarde en de planeten, ook op het ontstaan der planten- en diersoorten is de evolutie toegepast; en de bewijzen dat ze ook hier geldt, nemen bij den dag in aantal en beteekenis toe. Maar ook hier heeft de godsdienst van deze uitbreiding der wetenschap niets te vreezen. Want ten eerste kan volgens Temple het ontstaan van het leven door de leer der evolutie niet worden verklaard. Het leven dankt zijn oorsprong aan eene rechtstreeksche tusschenkomst van God, aan eene scheppingsdaad, aan een wonder. In de tweede plaats is het mogelijk ook op het standpunt der evolutie, dat 's menschen lichaam zich ja allengs uit veel lager vormen ontwikkelde, maar toch langs een eigen onafhankelijke lijn, die slechts parallel liep, niet samenviel met die der overige diersoorten en zich van deze reeds in een overoude periode afscheidde. Het is zeer waarschijnlijk, dat een wezen, zoo in elk opzicht karakteristiek als de mensch, in de organische evolutie

eene geheel eigene en onafhankelijke geschiedenis heeft gehad, wier aanvang dagteekent zoo al niet van het allereerste leven op aarde, dan toch van een zeer vroegtijdige periode in de ontwikkeling daarvan. Eindelijk, ten derde: de evolutie is ook onmachtig om van het ontstaan der zedewet en van het hoogere, zedelijke leven in den mensch eene bevredigende verklaring te geven. In zoover we dieren zijn, geldt voor ons de wet der evolutie. Maar deze geldt niet voor de zedewet, voor onze geestelijke vermogens. Het absolute, het universeele der zedewet, het onderscheid van goed en kwaad is niet af te leiden uit evolutie. En het hoogere leven, de geestelijke vermogens, die den mensch tot mensch maken, zijn misschien door eene rechtstreeksche scheppingsdaad aan het stoffelijke leven toegevoegd, zoodra het lichaam genoeg ontwikkeld was om ze in zich op te nemen.

Bij de grensbepaling tusschen godsdienst en evolutieleer moet de eerste zich dus tevreden stellen met deze vier: de schepping, het ontstaan van het leven, de eigene onafhankelijke ontwikkeling van den mensch en het hoogere, zedelijke leven. Echter moet daarbij nog opgemerkt worden, dat het derde volgens Temple niet meer dan mogelijk en waarschijnlijk is, en dat het tweede, nl. het ontstaan van het leven, niet absoluut als een wonder behoeft te worden opgevat. Er blijft dus inderdaad een zeer klein terrein voor den godsdienst over. En dat terrein is naar een bekend beeld van Strauss gelijk aan het gebied der Roodhuiden, dat door de voortdringende Europeanen steeds verder ingekrompen en eindelijk geheel ingeslokt wordt. Op het standpunt van Temple moet de godsdienst wel eene povere figuur maken; zij leeft alleen bij de gratie der wetenschap.

Nu ziet Temple wel in, dat deze zijne voorstelling niet geheel met de H. Schrift overeenkomt. Maar de betrekking van Bijbel en evolutie laat zich gemakkelijk aangeven. Men moet namelijk altijd bedenken, dat de Bijbel alles, bijv. ook de scheppingsgeschiedenis, verhaalt uit een anderen geest en karakter, dat hij spreekt niet in de taal der wetenschap maar des geloofs, dat hij onmogelijk ten doel hebben kan om inlichting te geven over wetenschappelijke vraagstukken, dat de Paradijsgeschiedenis eene allegorie is, enz. Langs dezen weg is waarlijk de verzoening tusschen Bijbel en evolutie zeer gemakkelijk te vinden; men schrapt eenvoudig den éénen term van het probleem.

In de vijfde voorlezing, die beter na de zesde geplaatst ware, tracht Temple ons de verhouding te doen kennen tusschen evolutie en openbaring. De evolutie vindt hare toepassing ook op de wetenschap, wat echter niets bewijst tegen de objectiviteit van haar inhoud. De wiskunde, de rechtswetenschap, de zedeleer ontwikkelen zich allengs, d. i.

er is evolutie in onze kennis van die wetenschappen. Zoo is het nu ook met den godsdienst; ook deze heeft zijn ontwikkelingsgang, door allerlei dwalingen heen. Er is valsche godsdienst geweest, ongezonde beginselen zijn erin opgenomen, onwaardige voorwerpen erin aangebeden; maar dit bewijst niets voor de subjectiviteit, het ongegronde van den godsdienst, evenmin als de ontwikkeling in de wetenschap de onwaarheid van deze bewijst.

Maar nu is dit een groot verschil tusschen de evolutie der godsdiensten en der wetenschap. De laatste beroept zich in den gang harer ontwikkeling nooit op gezag, op goddelijke openbaring. Maar naarmate de godsdiensten hooger en zuiverder zijn, verkondigen zij te luider, dat zij eene goddelijke openbaring tot oorsprong hebben; de wetenschap heeft denkers, de godsdienst heeft profeten tot orgaan. Het is zoo, lage godsdiensten kunnen wel zonder openbaring ontstaan zijn, uit droomen bijv. die de nagedachtenis verlevendigden van geliefde dooden; maar dat zijn dan ook eigenlijk geen godsdiensten, dien naam waardig. De hoogere godsdiensten echter beroepen zich alle op openbaring. En het Christendom bij name rust op eene geleidelijk klimmende reeks van openbaringen, en heeft zich dus langzamerhand ontwikkeld. Elk opvolgend stadium erin draagt het karakter van evolutie en is tegelijkertijd eene nieuwe goddelijke openbaring.

Bewijs voor de realiteit dier openbaring geeft Temple niet. Alleen vernemen wij, dat de vereeniging van zedelijkheid en godsdienst nooit tot stand komt dan tengevolge van goddelijke openbaring; dat er nergens eenige aanwijzing is dat de eene of andere philosophie eene zoo verhevene zedeleer als die des N. Test. door evolutie had kunnen te voorschijn brengen. En ditzelfde geldt van de nieuwe verklaring der menschelijke natuur, die het N. T. ons geeft; van de duidelijke verkondiging der onsterfelijkheid en der opstanding, en van het licht, dat het N. T. doet opgaan over God en Zijne betrekking tot den mensch. Maar hoofdbewijs zoekt Temple voor de waarheid der openbaring toch vooral in hare overeenstemming met de stem des gewetens binnen in ons. Dit vermogen is het eenige orgaan in ons, om de openbaring te kennen en aan te nemen. Openbaring is een tegemoetkomen aan, eene bevrediging van den geestelijken aanleg in den mensch, en vindt daarin hare bevestiging. Elke vooruitgang op het gebied der hoogere geestelijke kennis valt samen met een bewuster gemeenschap met God.

Het Bijbelsch begrip van openbaring, dat toch het eenige normatieve in deze materie kan zijn, zal in deze voorstelling der openbaring ternauwernood worden teruggevonden. Op het standpunt van Temple vloeit algemeene en bijzondere openbaring ineen. Openbaring moet hij

wel aannemen ook in de Heidensche godsdiensten, ook al zegt hij alleen dat het beroep hunner stichters op eene bovennatuurlijke zending een bewijs is voor de diepgewortelde behoefte der menschelijke ziel aan rechtstreeksche gemeenschap met God. En evenzoo wordt openbaring met wedergeboorte, met leven in de gemeenschap Gods vereenzelvigd. De geloovige weet het bij ervaring, dat die gemeenschap de bron is van licht en van geestelijke kennis. In dien zin is goddelijke openbaring de hoogste vorm van meedeeling der waarheid, en omgekeerd mededeeling der waarheid slechts mogelijk in den vorm van goddelijke openbaring. Het specifiek Christelijke gaat op dit standpunt geheel te loor, en de toetssteen der geopenbaarde waarheid wordt uit de Schrift in het geweten verlegd.

Eindelijk de zevende voordracht — de achtste is slechts eene samenvatting van het voorafgaande — handelt over de betrekking tusschen de natuurwetenschap en de wonderen, welke ook reeds elders hier en daar waren ter sprake gebracht. Dat wonderen mogelijk zijn, kan volgens Temple door de wetenschap niet worden ontkend, wijl het bewijs ontbreekt, dat de wetmatigheid der natuur overal en ten allen tijde absoluut heerscht. De wetenschap kan de wonderen niet bewijzen, maar evenmin ontkennen: zij heeft zich eenvoudig tot het gebied waar de regelmaat der natuur heerscht terug te trekken. Wanneer wij zulk een feit tegenkomen, kunnen wij alleen zeggen: hier is eene gebeurtenis die niet kan teruggebracht worden tot de wetten der natuurverschijnselen.

Maar ofschoon de wonderen alzoo verbreking zijn van de bekende wetmatigheid der natuur, toch is het zeer goed mogelijk, dat zij in hoogeren zin geheel regelmatig zijn en geschieden overeenkomstig hoogere tot dusver nog onbekende physische wetten. Al konden alle wonderen in den Bijbel later door de wetenschap natuurlijk worden verklaard en uit natuurlijke oorzaken afgeleid, daarom zouden ze toch teekenen en bestanddeelen der goddelijke openbaring blijven, en het doel waartoe zij in de openbaring gebruikt werden bereikt hebben. De openbaring hangt toch volstrekt niet af van de wetenschappelijke definitie van een wonder; de profeten en apostelen konden zeker zulk eene bepaling van een wonder niet geven, en hebben waarschijnlijk iets buitengewoons soms wel voor iets tegennatuurlijks gehouden. Maar daarmede valt het wonder niet. Laat zelfs de opstanding van Christus geen wonder zijn in wetenschappelijken zin, maar het eerste voorbeeld der werking eener wet, die eerst later bekend zal worden en zich in de opstanding der dooden algemeen openbaren zal — daarmede wordt de plaats niet gewijzigd, die de opstanding in de geschiedenis der openbaring inneemt. Zoo zijn misschien ook de genezingen van Jezus geen

eigenlijke wonderen, maar bewijzen van de macht des geestes over het lichaam en daarom voor Hem volkomen natuurlijk en wetmatig. Het is dus volkomen onverschillig, of de wetenschap dergelijke feiten wonderen noemt of niet; in de openbaring behouden ze hun plaats en beteekenis.

Echter is die beteekenis voor ons toch een andere dan voor de tijdgenooten. Voor dezen waren de wonderen het eerste en dikwerf het voornaamste bewijs voor de waarheid der openbaring. In den eersten tijd waren wonderen noodzakelijk om de ziel toegankelijk te maken voor de openbaring en deze te doen aannemen. Maar voor ons zijn ze niet langer bewijzen, maar bestanddeelen van de openbaring. Wij gelooven thans de openbaring niet meer om de wonderen, maar omdat ons geweten in die gansche openbaring bevrediging vindt, omdat het Evangelie overeenstemt met de stem binnen in ons.

Wonderen zijn ook niet door de wetenschap te bewijzen. Wel zegt Temple eenmaal dat misschien alleen de opstanding van Christus onweersprekelijk, duidelijk en volkomen voldoende bewezen kan worden; wel eischt hij, dat de stichters van andere godsdiensten als zij beweren over bovennatuurlijke krachten te beschikken, daarvoor „redelijke bewijzen" bijbrengen. Maar zijne eigenlijke gedachte is toch, dat de wetenschap niet kan bewijzen dat iets een wonder is, evenmin als dat het geen wonder is. Om te bewijzen dat het geen wonder is, zou het uit de erkende regelmaat der natuur moeten kunnen afgeleid worden en hield het dus op een wonder te zijn. En om te bewijzen dat het wel een wonder was, zou niet slechts eene buitengewoon groote, maar eene absoluut-universeele kennis noodig zijn van alle bekende en onbekende wetten. Toch zoekt Temple naar bewijzen voor de wonderen. Maar niet naar „physische" bewijzen, die hij zeer minacht; maar naar „moreele en geestelijke" bewijzen. En deze vindt hij in de plaats, welke ze in de Evangelische geschiedenis innemen, in de getuigenis der Apostelen, in de geloofskracht der eerste Christenen, in de heiligheid der Christelijke Kerk, hetwelk alles de vrucht niet kan zijn van het geloof aan een leugen.

Wanneer wij goed luisteren, dan is in deze voorstelling eigenlijk de vrees voor de wetenschap aan het woord. Temple zal met eene zeer bescheidene plaats voor zijne wonderen tevreden zijn, indien men hem daar dan maar met rust laat. Hij verzekert herhaaldelijk, dat het geloof aan wonderen den beoefenaar der wetenschap het pad niet verspert of bemoeielijkt; dat de ontkenning van het volstrekt-universeele der wetmatigheid den vooruitgang der wetenschap niet belemmert en haar methode van onderzoek en redeneering niet onzeker maakt. Immers, wonderen zijn in elk geval hoogst zeldzaam en men behoeft er derhalve

bij het natuuronderzoek niet van te voren rekening mede te houden. En evenals boven de vrijheid van den wil, zoo beperkt hijzelf hier de wonderen van alle zijden. Ze hebben nu de beteekenis niet meer, die ze vroeger hadden. Ze hebben altijd een ethisch doel; de wetenschap heeft wel niet de volstrekte universaliteit der wetmatigheid bewezen, maar toch met den hoogsten graad van waarschijnlijkheid aangetoond, dat de natuurwetmatigheid nooit verbroken is dan voor een *moreel* doel. Verbreken van natuurwetten door een wonder is eene daad van gelijke soort als verbreking dier orde door den menschelijken wil. In één woord, wat wij wonderen noemen zal misschien later erkend worden als veroorzaakt door krachten en wetten die wel in de natuur aanwezig zijn, maar nog niet door ons gekend worden. Zoo wordt, ofschoon Temple zeer beslist de mogelijkheid en werkelijkheid van wonderen aanneemt, toch de bodem voor het geloof eraan ondermijnd, en aan de wonderen hun eigenaardig karakter ontnomen.

Ik heb dit werk van Temple daarom zoo uitvoerig besproken en de hoofdgedachten er zoo zuiver mogelijk van trachten weer te geven, omdat het ons beter dan menig ander eene richting doet kennen, waarin ook hier te lande zich veler gedachten bewegen. En toch komt het mij voor dat in weerwil van de waardeering waarop dit werk aanspraak heeft, noch de natuuronderzoeker noch de onderzoeker der Schrift erdoor bevredigd zal worden. De eerste niet, omdat willekeurig en zonder genoegzame gronden het terrein der wetenschap beperkt wordt. De laatste niet, wijl hij op een onveilig en onzeker gebied zich beweegt, dat steeds meer door de zich uitbreidende wetenschap wordt ingekort.

Nu moge de natuurvorscher voor zichzelven spreken; ons gaat op dit oogenblik alleen ter harte, waarom degene die aan de Schrift gelooft met dit stelsel geen vrede kan hebben. En dan sta de stelling op den voorgrond, dat inderdaad de Schrift niet bedoelt, ons allerlei menschelijke wetenschap te leeren. De Bijbel is geen kenbron voor de seculaire wetenschappen en kunsten, maar enkel en alleen voor de Theologie. Een systeem van logika, philosophie, astronomie, geologie, rechtsgeleerdheid, natuurwetenschap enz. uit de H. Schriften te putten, is onmogelijk. In vele dezer zaken hebben de schrijvers van den Bijbel misschien de denkbeelden hunner tijdgenooten gehuldigd. Dat bindt ons volstrekt niet met „auctoritas normativa", evenmin als de wijze van landbouw en wijnoogst, door den Israëliet volgens de Schrift in praktijk gebracht, normatief gezag heeft voor den hedendaagschen landman. De Schrift onderstelt namelijk het natuurlijke leven, evenals de Theologia Revelata de Theologia Naturalis onderstelt. De zonde heeft ons ver-

stand wel verduisterd, maar er ons niet van beroofd; wij kunnen waarnemen, abstraheeren, denken, gevolgtrekkingen maken. En de Bijbel stelt deze vermogens en krachten van den mensch niet op nonactiviteit, maar wil dat wij ze gebruiken en, ook op het gebied der wetenschap, arbeiden zullen in het zweet van ons aanschijn.

Maar nu is het ter anderer zijde evenzeer waar, dat de Schrift, juist om ons eene zuivere „geestelijke" kennis te geven, dikwerf met al die andere mundane wetenschappen in aanraking komt. Dualistisch is zij niet; zij onderscheidt wel het natuurlijke en het geestelijke maar zij scheidt het niet; het eene staat met het andere in verband; ethos en physis liggen niet gescheiden naast, maar grijpen telkens in elkaar; het Christendom heeft het ons 't eerst doen verstaan, dat de wereld, dat de menschheid, dat de wetenschap ééne is. Daarom kan de openbaring niet strikt tot het religieus-ethische beperkt wezen, maar laat van dit middelpunt uit haar licht ook vallen over heel het natuurlijke leven, over aarde en hemel, plant en dier, engel en mensch, over al het geschapene. En daarom is object der Theologie niet bloot de kennisse Gods, maar ook die der creatuur inzoover zij tot God in relatie staat en Hem openbaart.

Als dan de H. Schrift ons God verklaart, dan spreekt zij ook over Hem als Schepper des hemels en der aarde en stelt dit dogma vast, of de wijsgeer het aanneme of niet. Zij laat Hem ons zien in zijne werken, onverschillig of La Place het heelal onderzoekend Hem vindt al dan niet. Als zij ons spreekt over den mensch, dan verhaalt zij, hoe die mensch niet uit het dier geleidelijk zich heeft ontwikkeld maar uit de hand Gods is voortgekomen; hoe de menschheid eene is en uit éénen bloede gesproten; hoe die mensch naar Gods beeld werd geschapen maar ook weldra viel in zonde en dood. De openbaring zelve treedt op in den vorm van historie; en van eene historie, die andere krachten ons zien laat dan de gewone wereldgeschiedenis. Zij wijst ons in de Kerk aan eene stichting des Heeren die in een ander leven en in eene andere geschiedenis deelt dan de wereld. Zij wijst ons heen naar eene toekomst, waarin aarde en hemel zullen vergaan, of de man van wetenschap dit waarschijnlijk vinde of niet, enz.

Het kan niet ontkend worden, dit zijn altemaal gegevens, waardoor de openbaring ingrijpt in verschillende wetenschappen, in natuurwetenschap en wijsbegeerte, in historie en volkenkunde enz., en die zij a priori vaststelt voor het onafhankelijk wetenschappelijk onderzoek.

En nu wordt de vraag deze: indien de H. Schrift dan toch, zij het ook niet opzettelijk om onze wetenschappelijke kennis te vermeerderen, maar als in het voorbijgaan en in ondergeschiktheid aan de „Goddelijke

waarheden"; indien de H. Schrift toch soms over natuur, recht, geschiedenis, enz. spreekt; en indien ze daarover niet spreekt bloot refereerend hoe menschen erover dachten, maar met gezag, als openbaring, — worden wij daardoor dan en in zooverre, niet in de Theologie alleen maar ook in de andere wetenschappen, bij ons onderzoek gebonden en tot gelooven verplicht? Al naar gelang men deze vraag beantwoordt, komen er een tweetal stelsels, die de Christenen ook in ons vaderland verdeelen en vrij scherp tegenover elkander staan.

Zegt men bijv. met Temple: het is ongeloofelijk, dat de Openbaring ons inlichting bedoelt te geven over wetenschappelijke vraagstukken, en behalve alleen geestelijke ook nog „physische waarheden" ons mededeelt, dan is men natuurlijk als man der wetenschap geheel vrij tegenover de Schrift en door geen enkele harer uitspraken gebonden. Om alle conflict tusschen godsdienst en wetenschap te vermijden, is het dan slechts noodig, beider gebied zuiver te begrenzen, en het onderscheid tusschen zoogenaamde „physische" en „geestelijke" waarheden steeds indachtig te wezen. De man van wetenschap heeft dan slechts, afleggende allen last van vooroordeelen, leidende ideeën en beginselen, aan den arbeid te gaan; en alzoo, bloot met zijn verstand en zintuigen waarnemende en feiten verzamelende, deze combineerende en classificeerende kan hij niet dwalen, en verkrijgt hij resultaten, die niet strijden kunnen met het geloof.

En de overweging waarmede deze beschouwing aangedrongen wordt, is waarlijk niet van gewicht ontbloot. De inductieve methode, zoo zegt men, is eene „Errungenschaft" dezer eeuw. Staat ge nu weer toe, dat het wetenschappelijk onderzoek uitgaat van en geleid wordt door aprioriſche beginselen, — dan is het wederom met den reusachtigen vooruitgang dien de wetenschap in deze eeuw juist door middel van haar zuiver inductieve methode te aanschouwen geeft, voorgoed gedaan! Dan maakt ge de wetenschap weer onvrij, bindt ze aan te voren aangenomen resultaten, en alleen in de lucht der vrijheid kan de wetenschap ademen. In plaats van *object*, wordt natuur, recht, historie enz. in meerdere of mindere mate weer *product* der wetenschap; en de wetenschap vervreemd van het leven, aan de werkelijkheid vijandig, in haar idealisme gevangen, is tot stilstand gedoemd. Zie het in de vorige eeuwen, toen de Theologie de andere wetenschappen tot dienstbaarheid dwong. De aarde mocht zich niet wentelen om de zon, omdat de Schrift het verbood! In naam van godsdienst en Theologie werd aan het wetenschappelijk onderzoek het zwijgen opgelegd! Maar de vrije geest des menschen laat op den duur door geen banvloek der Kerken en priesters zich binden. Straks breekt hij de kluisters, en vrij geworden, begeeft hij zich aan den arbeid,

onvermoeid en onverpoosd, en hij behaalt die tallooze overwinningen, die we allerwege ontdekken, wier vruchten wij allen in de practijk des levens genieten. Men bedenke zich dan driemalen, eer men tot den toestand van het verledene ons terugvoeren wil.

Nog eens, deze bedenking is ernstig. Te doen alsof zij niet oprees in menig hart en niet door velen ingebracht wierd, baat niets. Toch mag ter andere zijde het gewicht der bedenking ook niet worden overschat. Het is bijv. onbillijk, om den geringen vooruitgang der wetenschappen in vorige eeuwen aan Kerk en Theologie te wijten en deze met beroep op het proces tegen Galilei als vijandig aan de wetenschap voor te stellen. Dat is inderdaad te veel eer aan de Theologie bewezen. Afgezien van de vraag, of die geroemde vooruitgang in de wetenschappen nu zoo onvoorwaardelijk lof verdient, draagt van dit stationair karakter de algemeen heerschende Aristotelische wijsbegeerte en heel de denkwijze dier eeuw evenzeer de schuld als Kerk en Theologie. Deze laatste had onmogelijk belemmerend kunnen optreden, als ze niet steun had gevonden in heel de gedachtenwereld van haar tijd en door de toenmalige wetenschap zelve ware geschraagd.

Verder behoort het nimmer te worden vergeten, dat ook bij het geloof dat Bijbel en Natuur als van denzelfden God der waarheid herkomstig, niet kunnen strijden, toch de exegese van beide zeer goed met elkaar in botsing kan geraken. Het onderzoek der natuur, maar evenmin de uitlegging der H. Schrift is onfeilbaar. De woorden die in beide tot ons komen, kunnen verkeerd verstaan, onjuist opgevat, tot valsche gevolgtrekkingen uitgesponnen worden. De theoloog kan zich bij zijn exegetischen arbeid evengoed vergissen als de onderzoeker der natuur. Zelfs is het mogelijk, dat ook bij den besten wil en met de eerlijkste bedoeling niet aanstonds ingezien wordt, aan welke zijde en waar bepaaldelijk de fout schuilt. Dan is het voor den theoloog evenzeer als voor den natuurvorscher van noode, oprecht en waar te zijn, door geen exegetische „knoeierijen" zichzelven en anderen te bedriegen; dan past het geduld te oefenen, totdat het Gode behage meerder licht te ontsteken.

Er is echter meer. Het schijnt wel schoon, geheel zonder eenig vooroordeel en gansch onbevangen de natuur te onderzoeken, en alleen door de waarneming zich te laten leiden. Maar dit is toch in de werkelijkheid een onmogelijke eisch.

Ten eerste blijkt dit hier uit, dat kennis van waarnemingen en feiten nog volstrekt geen wetenschap is. Wetenschap, heeft Helmholtz gezegd, ontstaat eerst, als aan den geest de wetten en oorzaken zich openbaren. Dikwijls wordt het voorgesteld, alsof de wetenschap, vooral die der

natuur, in niets bestond dan in het waarnemen, registreeren en codificeeren van vaststaande feiten. Toch is dit geheel onjuist. Dan eerst is er van wetenschap sprake, als de geest des menschen niet bloot de waarnemingen tabellarisch bij elkander voegt maar de stof beheerscht, de waarnemingen en verschijnselen in hun inwendigen samenhang kennen doet, en de natuur ons voorstelt als een inwendig bezield en levend geheel. Wat is in de wetenschap datgene, hetwelk wezenlijk belang inboezemt? Niet de doode stof, het materiaal, waarmede zij zich bezighoudt; dat is slechts het substraat; maar het algemeene, het wetmatige, het logische is het eigenlijke object der wetenschap. In elke wetenschap ligt daarom een philosophisch element. Het komt bij haar niet bloot op nauwkeurig waarnemen en registreeren, maar op geniale verbinding van verschijnselen en hun wetten aan. Duizenden hebben een appel zien vallen maar Newton wordt alleen door die waarneming op de gedachte van de wet der zwaartekracht gebracht. Alle natuuronderzoekers gebruiken woorden als zijn en worden, ding en eigenschap, oorzaak en gevolg, doel en middel, vorm en stof, soort en individu; begrippen altemaal welke niet de natuurwetenschappelijke waarneming maar de metaphysica ons aan de hand geeft en verklaren moet. Ja, naarmate de natuurvorscher in zijn onderzoek voortschrijdt, staat zijn wetenschap des te meer onder den invloed van leidende gedachten en reguleerende beginselen, hetzij hij die nu aan eene christelijke of aan eene niet-christelijke wijsbegeerte ontleent. En juist daardoor is de wetenschap telkens vooruitgegaan en doet zij nog heden ten dage hare ontdekkingen.

Daar komt in de tweede plaats nog bij: ook al ware objectief de natuur-wetenschap denkbaar zonder philosophisch element of eenige leidende gedachte; subjectief blijft de natuurvorscher ook bij zijn onderzoek mensch. En bij dat onderzoek is niet alleen zijn zintuig en waarneming werkzaam, maar hijzelf met heel zijn ziel. Men kan wel den eisch stellen, dat de natuurvorscher niets anders dan verstand zij; zijn hart en geweten, zijn neigingen en hartstochten, zijn sympathieen en antipathieen het zwijgen oplegge. Maar zulk een eisch is onredelijk en ook onmogelijk op te volgen. Het verlaagt den mensch, die als man van wetenschap de roeping heeft om de gedachten des Scheppers over te zetten in de menschelijke taal. Hij is en blijft mensch, en brengt bij zijn onderzoek zichzelven mede, zijne ervaringen en inzichten, zijn geloof en zijn hope, al de invloeden die hem gevormd hebben tot wat hij is. En dat alles oefent zijn invloed uit reeds bij de waarneming zelve, maar nog meer bij het indenken van het waargenomene, bij het verwerken der stof tot gedachte, begrijpbaar voor den mensch. Het object,

de stof ligt wel geheel buiten den natuuronderzoeker; aard en wezen en werking daarvan apriori door speculatie vast te stellen, is zonder twijfel verkeerd; maar toch zal het veel verschillen, in wiens bewustzijn dat object zich afspiegelt. En dat wel degelijk de subjectiviteit ook bij de natuurvorschers meespreekt, bewijst de geschiedenis te over. Het standpunt en de richting der natuuronderzoekers wordt uit hunne werken allicht openbaar.

Indien deze dingen nu alzoo zijn, dan is er niets tegen om de wetenschap aan eenige leidende gedachten te binden, zonder dat dit haar de vrijheid beneemt. Slechts is dan de vraag, welke die leidende gedachten moeten zijn. Voor den Christen is die vraag in beginsel beantwoord: slechts aan de openbaring kunnen zij worden ontleend. Er kan dan alleen nog verschil bestaan over de mate van gebondenheid. Hoe belangrijk dit wezen moge, het is toch in vergelijking met het bovengenoemde, slechts een verschil van minder of meer. In elk geval verkrijgt de wetenschap op dit standpunt eene gansch andere gedaante, dan ze in de voorstelling van Temple heeft.

Bij Temple is de wetenschap in strikten zin tot het exacte beperkt. Wanneer dit maar zonder eenig apriorisme onderzocht en van alle subjectieve invloeden vrijgehouden wordt, kan het niet in botsing komen met eenig wezenlijk element van het geloof. Daarnaast breidt echter het ruimer of enger gebied des geloofs, der waardeering, der ethisch-religieuse wereldbeschouwing zich uit, hetwelk, zich beperkende tot wat de wetenschap toch nooit als object kan doen gelden, van deze niets heeft te vreezen. Het is een stelsel van geven en nemen, van loven en bieden; waarbij bange vreeze voor de wetenschap de hoofdrol speelt, de godsdienst en Theologie bij de gratie der wetenschap bestaat, en het geloof telkens in zorge verkeert, of het niet weder iets aan de oppermachtig-voortdringende wetenschap zal moeten afstaan.

Gansch anders wordt het beeld der wetenschap op het andere standpunt. Dan is de wetenschap niet tot het exacte, tot het gebied der zintuiglijke waarneming beperkt, maar heeft zij al het zijnde, den Schepper zoowel als alle schepsel tot object. Naar gelang van de objecten, verdeelt zij zich in vele bijzondere wetenschappen en heeft in overeenstemming met haar voorwerp dan telkens een ander beginsel en eene andere methode van onderzoek; de theologie mag haar methode niet voorschrijven en opdringen aan de natuurwetenschap, maar ook evenmin de laatste aan de eerste, gelijk thans geschiedt. Elke bijzondere wetenschap is weer „souverein in eigen kring." Maar gelijk de objecten der verschillende wetenschappen niet los naast elkander staan, alle deelen der schepping integendeel ten nauwste samenhangen, God zelfs en wereld

niet deistisch gescheiden noch pantheistisch identisch zijn, maar in hun tweeheid weer één, — zoo zijn ook alle wetenschappen ten nauwste verbonden; de eene vult de andere aan; elke is een integreerend deel van het geheel. De wetenschap is ééne, en daarom door één hoogste beginsel bezield.

En welk beginsel kan of mag dat anders zijn dan het Christelijke? In den grond is er maar keuze tusschen een tweetal beginselen, het pantheistische en het theistische. Op het standpunt van het polytheisme, van het deisme enz. is er geen eenheid der wetenschap, geen encyclopaedie aller wetenschappen, geen „Wissenschaftslehre" mogelijk. Het Christendom, het Christelijk Theisme heeft eerst den grond gelegd en den weg gebaand voor deze organische eenheid der wetenschap. Wat men ook van materialistische zijde smale op Kerk en Christendom, het zal toch wel mede aan den Christelijken godsdienst dank zijn te weten, dat de Christelijke volken geweest zijn en nog zijn de dragers der cultuur, dat de lijn der wereldgeschiedenis heenloopt door de gedoopte natiën.

Zulk eene wetenschap zij dus ons ideaal, welke, van Christelijke beginselen uitgaande, ons voor allerlei wijsgeerige afdwalingen behoedt en de eenheid der verschillende wetenschappen bewaart; die bij het licht door de openbaring geschonken alle dingen onderzoekt en daardoor juist tot des te ernstiger en dieper navorsching opgewekt wordt; die onafhankelijk van Staat en Kerk, haar eigen meesteresse, alleen met alle andere dingen onderworpen is aan Hem, die ook Koning op het erf der wetenschappen is.

KENNIS EN LEVEN.

De geleerden — hoe zou het ook anders — zijn het met elkander niet eens kunnen worden, of wij thans leven in het laatste jaar der negentiende of in het eerste jaar der twintigste eeuw.

Zelfs een schijnbaar zoo eenvoudig vraagstuk blijkt voor eene allen bevredigende oplossing niet vatbaar te zijn. Dit schort niet daaraan, dat er geen moeite en denkkracht aan is besteed. Want gelijk vroeger reeds, zoo hebben ook thans bij de wisseling der eeuw de beroemdste mannen er hun oordeel over laten gaan.

Maar ook bij zoo onverschillige quaestie laat het gevoel en het hart zijne rechten gelden. Velen leven liever in de nieuwe eeuw, omdat het cijfer 1900 tot hunne verbeelding spreekt. Daarmede rekenend, heeft de Duitsche Keizer eenvoudig gedecreteerd, dat met 1 Januari 1900 de twintigste eeuw beginnen zou. En dat is, zoo niet de beste, dan toch de radicaalste oplossing; als de knoop niet ontward kan worden, moet hij menigmaal doorgehakt; het leven kan niet wachten op de leer; de wil snelt het verstand vooruit; en de daad maakt aan het pijnlijk wikken en wegen dikwerf op brusque wijze een einde.

Misschien legde bij deze berekening ook de overweging wel eenig gewicht in de schaal, dat de negentiende eeuw al lang genoeg had geduurd en aan hare lofredenaars reeds al te groote teleurstellingen had gebaard. Want de eeuw, aan wier einde wij staan, moge onder hare zusteren eene plaats der eere innemen; zij is zeker niet de bescheidenste van alle geweest. Integendeel, zelve heeft zij haar lof op allerlei toon bezongen; uit vreeze, dat latere geslachten haar zouden vergeten, heeft zij zichzelve bij voorbaat den eerenaam van de verlichte en beschaafde uitgereikt; uit de hoogte en met minachting zag zij op de voorafgegane eeuwen terneer.

De oudheid verloor alle waarde in haar oog. Hoewel uit gansch andere overwegingen, stemde zij toch in met het woord van Tertul-

lianus: wat hebben wij thans nog met Athene en Rome te doen? Er is geen reden meer voor, om de beschaving van Griekenland en Italië nog altijd ten grondslag te leggen aan onze hedendaagsche, wetenschappelijke ontwikkeling. De tegenwoordige eeuw heeft bij de vroegere niet meer te borgen. Zij heeft in hetgeen zij zelve verworven heeft gegevens genoeg, om er op voort te bouwen. Zij kan voldoende van zichzelve leven en door zichzelve bestaan.

En nog minder dan aan Athene en Rome achtte zij zich aan Jeruzalem gebonden. De Indogermaan, in wien het zelfbewustzijn en het gevoel van kracht was ontwaakt, waande er zich te edel en te voornaam toe, om te wonen in de tenten van Sem. Gelijk in Paulus' dagen, zoo werd ook nu weer het kruis van Christus voor de Grieken eene dwaasheid. Indien er voor religie nog plaats was, dan moest zij door den mensch uit zichzelven worden opgebouwd, niet als eene gave dankbaar uit Gods Woord worden aangenomen. Bij den glans van het licht, dat thans was ontstoken, verbleekte alle schijnsel, waarbij vroegere geslachten wandelden.

Het behaagt ons niet om daartegenover iets af te dingen op den roem dezer eeuw. Wetende, dat alle goede gave en volmaakte gift nederdaalt van den Vader der lichten, zouden wij aan grove ondankbaarheid jegens God en aan miskenning zijner zegeningen ons schuldig maken, indien wij ook maar in eenig opzicht te kort deden aan wat de Koning der eeuwen aan deze eeuw boven andere geschonken heeft. Veeleer erkennen wij dankbaar elke lichtstraal, die er valt in het gebied van het onbekende en begroeten wij met blijdschap elke verovering, die er door den menschelijken geest gemaakt wordt in het rijk der natuur. Een Christenmensch heeft bij geen stilstand maar alleen bij vooruitgang baat, want de aarde is des Heeren mitsgaders hare volheid en de toekomst is Zijne. Iedere uitvinding aanvaardt hij met vreugde. Elke ontdekking stemt hem tot dank. De aarde is den mensch gegeven, opdat hij haar onderwerpen en beheerschen zou.

Maar vergissen wij ons, of houdt thans bij het einde der negentiende eeuw de verrijking des levens met de uitbreiding der kennis geen gelijken tred? Is de menschheid, zijn de volken, zijn de enkele personen door de verlichting ook beter, gelukkiger, tevredener geworden? Is in gelijke mate als de ontwikkeling van het hoofd ook de bevrediging van het hart, de rust der conscientie, de moed tot het leven toegenomen? De kennis is vermeerderd, zeer zeker! Maar is het leven dieper, rijker, inniger geworden, voor God en voor menschen?

Het antwoord behoeft niet lang en niet ver gezocht te worden. Het wordt ons toegeroepen van alle zijden. De verlichting heeft ook de

armoede, de ledigheid, de nietigheid van het leven aan het licht gebracht. Er is moeheid en zatheid des levens, walging van de beschaving aan de eene; gebrek, kommer, ellende aan de andere zijde. En onbevredigdheid is er alom. Klachten stijgen uit alle standen op.

Zelfs van de wetenschap keert men onvoldaan en vertwijfelend zich af. Het is nog zoo lang niet geleden, dat van haar de oplossing aller problemen, het heil der toekomst, de zaligheid der menschen werd verwacht. Bijbel en Christendom en kerk hadden wel afgedaan. Maar wetenschap zou de godin der menschheid wezen, de school haar tempel en de rede haar priesteres.

Doch na enkele jaren reeds is aan die hope de bodem ingeslagen. Zelfs de eenvoudigste vragen schijnen voor geen allen bevredigend antwoord vatbaar te zijn. Verschil van meening en inzicht neemt met de uitbreiding der kennis gaandeweg toe. Overal stuit het onderzoek op de grenzen van een onbekend land. Van alle kanten worden wij door het mysterie omringd. Terwijl veel van hetgeen wij weten voor het leven onverschillig is, is datgene, wat voor het leven het belangrijkste is, in een ondoordringbaren nevel gehuld. Mysterie is voor de wetenschap het leven en lot, de oorsprong en het doel aller dingen. Peinzensmoede en zonder levenslust werpt daarom een jonger geslacht zich in de armen van het onbewuste, om er genezing te zoeken voor de krankheid der ziel. De revolutie, die het leven wilde kneden naar de theorie, heeft plaats gemaakt voor de evolutie, welke al het bewuste naar onverbreekbare, mechanische wet uit het onbewuste opkomen laat. Kennis en leven worden beide in hunne rechten en in hunne onderlinge verhouding miskend.

Terwijl kennis en leven in den tegenwoordigen tijd veelvuldig uit elkander gerukt en vijandig tegenover elkander geplaatst worden, stelt en houdt de Schrift beide steeds in een innig verband. Beide hebben hun oorsprong in God. En in Hem zijn zij één. Nergens wordt dit schooner en duidelijker uitgesproken dan in het woord van den Psalmist: Bij U, o Heere, is de fontein des levens; in Uw licht zien wij het licht.

Psalm 36, waaruit deze woorden genomen zijn, is een klaagzang en een loflied tegelijk. Een klaagzang over de boosheid der menschen, een loflied over de goedertierenheid Gods. Eerst ziet de dichter rondom zich, slaat de goddeloozen gade in hun spreken en handelen en getuigt, dat er geen vreeze Gods voor hunne oogen is. De woorden huns monds zijn onrecht en bedrog; weldoen verstaan zij niet. Op hun leger zelfs bedenken zij nog onrecht en houden zich met het vormen van booze plannen bezig; zij wandelen op een weg, die niet goed is, en het kwade

verwerpen zij niet. Hoofd en hart, verstand en wil, gedachte en daad zijn samen van alle vreeze Gods verstoken.

Maar opeens, zonder overgang, slaat de dichter den blik omhoog en roept uit: o Heere, uwe goedertierenheid is tot in de hemelen! Tegenover de overtreding der goddeloozen treedt deze goedertierenheid des Heeren in het volle licht, en krijgt zij een omvang, welke niet is te meten. Er zijn geen woorden te vinden, om de mate harer volheid te beschrijven. Aardsche afmetingen moeten te hulp genomen worden, om een indruk van hare alles overtreffende grootheid te geven.

Zooals Paulus later eenmaal sprak van de diepte en hoogte, van de lengte en breedte der alle kennis te boven gaande liefde van Christus, zoo spreekt de dichter hier van de goedertierenheid Gods, als reikende tot de hemelen. Tegenover de overtreding der goddeloozen, die den toorn des Almachtigen gaande maakt, komt zijne goedertierenheid zoo in al hare grootte uit, dat zij als tot de hemelen opstijgt. Zijne waarheid, zijne trouw in het houden zijner beloften, is zoo hoog, dat zij zich verheft tot in de bovenste wolken. Zijne gerechtigheid, die het recht der vromen handhaaft en hun heil beschikt, is vast en onbewegelijk als de bergen. En zijne oordeelen, waarmede Hij de menschen bezoekt, zijn diep en ondoorgrondelijk als de afgronden en als de diepten der zeeën. Het is niet te begrijpen, tegenover alle zonden der menschen, en toch is het zoo: Heere, Gij behoudt menschen en beesten!

Toch komt die goedertierenheid des Heeren nog rijker en heerlijker uit binnen den kring der gemeente. Groot is zij al in het rijk der natuur, over menschen en beesten; maar dierbaar is zij daar toch vooral, waar de menschen-kinderen toevlucht nemen onder de schaduw zijner vleugelen. Wie dat doen, worden dronken van de vettigheid zijns huizes, van de goederen en weldaden, die de Heere in zijnen tempel aan zijn volk te genieten geeft. Zij worden gedrenkt uit die beek van genietingen, welke uit Hem ontspringt en voor zijne gunstgenooten vloeit. En te verwonderen is dat ook niet, want leven en licht is in Hem in overvloedige volheid aanwezig. Bij U, o Heere, is de fontein des levens; in uw licht zien wij het licht.

Fontein des levens is God: fontein van alle leven, van het leven der engelen zoowel, die zweven rondom zijn troon, als van de kleinste insecten, die ontsnappen aan ons oog; van het leven van menschen en beesten; van het natuurlijk en geestelijk, van het zedelijk en godsdienstig leven, van het leven der wetenschap en der kunst, van alle leven in alle schepselen in den hemel en op en onder de aarde. En al dat leven is oorspronkelijk in God. Hij is er de fontein en de springader van. Hij is louter zijn en louter leven.

In dat Goddelijk leven is niets doodsch. Er is geen matheid of moeheid in, geen inzinking of uitputting, geen vermindering of verandering. Het is ongeboren, ongeworden, onverderfelijk, onvergankelijk. Eeuwig komt het uit de diepten van zijn wezen op. Zoo rijk is het en zoo vol, dat het zelfs in drie personen bestaat. Gelijk de Vader het leven heeft in zichzelven, zoo heeft Hij ook den Zoon en den Geest gegeven, het leven te hebben in zichzelven. Het is het leven der hoogste eenheid en der rijkste verscheidenheid.

En dat leven is enkel licht. Als wij God licht noemen, spreken wij van Hem, gelijk altijd, in beeld en gelijkenis. Maar wij kunnen van Hem niet anders spreken; en de Schrift gaat daarin ons voor. God is enkel licht en daar is gansch geene duisternis in Hem. Licht heeft de eigenschap, om openbaar te maken, en alwat openbaar maakt, is licht. Duisternis bedekt en doet het zijnde voor ons bewustzijn wegzinken. Maar licht brengt het zijnde uit zijne verborgene, donkere diepten te voorschijn.

Als de Schrift van God zegt, dat Hij licht is, dan geeft zij daarmede te kennen, dat er niets verborgens en niets donkers in zijn wezen is; wel voor ons, doch niet voor Hem zelven. Daar is in Hem geen mysterie des zijns, geen raadsel des levens. De Vader kent den Zoon en de Zoon kent den Vader, en de Geest onderzoekt de diepten Gods. God kent zichzelven volkomen. Zijne zelfkennis is aan zijn wezen gelijk, eeuwig, onveranderlijk, voor geen vermeerdering of vermindering vatbaar. Het licht zijner kennis maakt voor Hem zijn gansche wezen openbaar. Hij is louter, eeuwig licht. Zijn zelfbewustzijn is even oneindig als Zijn zijn.

Dit wordt nog daardoor versterkt, dat de H. Schrift het licht ook bezigt als beeld van zuiverheid, reinheid, heiligheid. En als God een licht wordt genoemd, heet Hij zoo niet alleen, wijl Hij alles in zichzelven met zijn verstand klaarlijk weet, maar ook, omdat Hij in zijn wil geheel zuiver en heilig is. Zonde bewerkt in de geestelijke wereld datzelfde, wat de duisternis in het natuurlijke doet. Zij bedekt, maakt onklaar en verwart, verwoest en ontbindt, en kweekt daardoor dwaling en onverstand. Gelijk alleen het zuivere water doorzichtig is tot op den bodem, zoo is ook alleen dat zijnde volkomen te kennen, dat door geen zonde verontreinigd en bezoedeld is. God nu is enkel licht, vrij van alle duisternis der zonde, en verheven boven alle smet der ongerechtigheid. Daarom kent Hij zichzelven in zijn gansche wezen. Er is in Hem geen mysterie des zijns maar ook geen mysterie des kwaads, geen donkere natuurgrond, geen onpeilbare diepte van onbewust en onkenbaar leven. Maar zijn gansche leven is licht, klaar en voor zijn eigen bewustzijn volkomen openbaar. Kennis en leven zijn in Hem één.

Gelijk in God, zoo zijn kennis en leven ook in Christus één. De Vader gaf den Zoon het leven te hebben in zichzelven: en deze Zoon heet ook de Logos, het Woord, dat in den beginne bij God en zelf God was, Joh. 1 : 1.

Johannes onderscheidt zich terstond van de andere Evangelisten daarin, dat hij zijn Evangelie niet aanvangt met de menschelijke geboorte van Jezus, maar tot de eeuwigheid opklimt. Hij gewaagt niet van Jozef en Maria, van stal en kribbe, van herders en wijzen, van Bethlehem en Nazareth. Maar hij stijgt tot het begin van alle dingen op en legt in de diepten der eeuwigheid de grondslagen van zijn Evangelie.

Christus toch *werd* niet eerst de openbaring Gods, toen Hij op aarde verscheen, maar Hij was het eeuwiglijk: in den beginne was Hij reeds het Woord, dat bij God en zelf God was. Daarom noemt Johannes Hem ook het *Woord* Gods. Alle woord is uiting van gedachte, openbaring van een verborgen, innerlijk, persoonlijk leven. Het wezen eens menschen blijft ons onbekend, zoolang het niet in het woord zich voor ons ontsluit; in het woord deelt iemand zijn leven, zijn ziel, zijne persoonlijkheid aan ons mede; en daarom is het woord te machtiger, naarmate een mensch er zichzelven in geeft.

Zoo was en is Christus van eeuwigheid het Woord Gods. In Hem wordt het Goddelijk wezen openbaar, want de Vader deelt in Hem zijn leven mede, spreekt in Hem de gansche volheid zijner gedachten uit, straalt in Hem al zijne deugden en volmaaktheden af. Woord en leven zijn in Hem één; Hij is God uitgesproken en God gegeven; God zich openbarende en God zich meêdeelende. Hij is de middelaar, de eenige en eeuwige middelaar, door wien God zijne kennis en zijn leven ons schenkt. De generatie is grondslag van alle revelatie, in schepping en herschepping beide.

In de eerste plaats is de Zoon de middelaar der schepping in het gemeen. Door Hem als het Woord, den Logos, werden alle dingen; en zonder Hem werd zelfs niet één ding, dat en wat het geworden is. Alle dingen in den hemel en op aarde, beide zienlijke en onzienlijke werden door, in en tot Hem geschapen, en hebben in Hem hun bestand en vastigheid, hun eenheid en systeem. Alles berust daarom op gedachte en heeft een logisch bestaan. Er ligt aan de schepping geen eeuwige, donkere, onbegrijpelijke stof ten grondslag. Zij heeft zich niet allengs door eigen kracht uit onbewuste, donkere stof tot de hoogten des lichts en des levens opgeheven. Maar van den beginne aan stond zij in het licht van het Woord. Zij ligt naakt en open voor Gods alziend oog en wordt door Hem tot op den bodem doorschouwd. Zoover zij bestaat, is zij kenbaar. De grenzen van het kenbare vallen met die van

het zijnde saam. Voor het agnosticisme is er daarom geen plaats. Waar het weten ophoudt, vangt de kennis des geloofs aan. Door het geloof verstaan wij, dat de wereld daartoe door het woord Gods toebereid is, opdat het niet alzoo wezen zou, dat de zienlijke dingen ontstonden uit dingen, die onder de oogen verschijnen.

Maar veel nauwer dan de band aan de schepping in het algemeen, is die, welke het Woord aan de menschen verbindt. In den Logos was leven, leven van allerlei aard en van allerlei schepselen. Immers was Hem door God gegeven, het leven te hebben in zichzelven. Uit en door Hem zijn ook de menschen het leven deelachtig. Maar bij deze moet het leven zich verheffen tot licht. Dat is mogelijk, omdat Hij, in wien de volheid des levens is, ook is het eeuwige, oneindige Woord. En het leven, dat uit Hem den menschen geschonken wordt, is van dien aard, dat het hun licht tevens is.

Licht is in het Evangelie van Johannes een beeld, niet zoozeer van gerechtigheid en zaligheid, als wel van kennis en waarheid. Het licht schijnt, 1 : 5, verlicht, 1 : 9; en wordt gehaat door degenen, die kwaad doen, wijl hunne werken erdoor openbaar worden, 3 : 19—21. Het leven, dat voor menschen in den Logos is, is het middel tot hunne verlichting, de bron van hun kennis. Wijl Hij het Woord, de Logos is, in wien God zijne gedachten uitspreekt en door wien alle dingen geschapen zijn, is er voor menschen geen kennis, dan door gemeenschap aan het Woord. Dat geldt zeer zeker bovenal van de kennisse Gods. Maar het heeft toch gansch in het algemeen op alle kennis betrekking, welke de mensch deelachtig is of worden kan. Het leven van den Logos is het licht der menschen op alle gebied van kennis en wetenschap. Door den Logos is er logos, gedachte, in alle geschapene dingen; door Hem is er ook logos, gedachte, in den mensch. De samenstemming en verwantschap tusschen de rede in den mensch en de gedachte in de dingen is door Hem gelegd en heeft in Hem haar bestand. Het is het licht van den Logos, dat in den mensch en in de wereld schijnt, en, indien het in deze beide samenvalt, den mensch tot kennis brengt.

Indien dat echter reeds in het algemeen van alle kennis geldt, dan toch bovenal van de kennis, welke de mensch aangaande God bezit en verkrijgen kan. Op dit gebied inzonderheid is het leven van dengene, die het Woord Gods is, het licht der menschen. Want in Hem heeft God zichzelf uitgesproken en zichzelf gegeven, zijne oneindige kennis en zijn oneindig leven medegedeeld. En daarom is er in menschen geen kennis, hoe gering ook, van het Goddelijk wezen, dan door het Woord, dat in den beginne bij God en zelf God was.

Dit was het geval, ook toen de mensch nog niet gezondigd had. Maar het geldt nu in verdubbelde mate, wijl de mensch door de zonde het licht en het leven verloor en aan de duisternis en den dood werd overgegeven. Nu was het niet genoeg, dat het licht des Woords scheen in de duisternis, want de duisternis begreep het niet. Nu moest het op aarde neerdalen en vleesch worden in Christus.

En dat is geschied. Het Woord is vleesch geworden en heeft onder ons gewoond. Tweeërlei taak kwam Christus daarom op aarde vervullen: den Vader verklaren en het eeuwige leven schenken. Het licht is in Hem geworden tot waarheid en het leven tot genade. Beide hebben daardoor tegenover de zonde met haar duisternis en dood een antithetisch karakter aangenomen, opdat de mensch ze samen weer door het geloof deelachtig zou kunnen worden.

Tweeledig is het werk, dat Christus, in wien het Woord Gods vleesch geworden is, op aarde verricht heeft; Hij heeft de waarheid geopenbaard en het eeuwige leven geschonken.

Uit Joh. 3 : 21, en 1 Joh. 1 : 6, is door sommigen afgeleid, dat de waarheid bij Johannes een zedelijk begrip is en met het goede samenvalt. Immers wordt daar van een *doen* der waarheid gesproken; wie de waarheid *doet*, komt tot het licht; indien wij zeggen, dat wij gemeenschap met God hebben en in de duisternis wandelen, zoo liegen wij en *doen* de waarheid niet. Indien, zoo zegt men, daarom de waarheid iets is, dat *gedaan* moet worden, dan kan zij geen inhoud van het verstand, maar moet zij voorwerp van den wil wezen; dan draagt zij geen theoretisch maar een practisch karakter: dan bestaat zij niet in kennis maar in handeling en is zij vrijwel met het goede één.

Maar deze opvatting is toch niet juist te achten, evenmin als de verklaring van de Kantteekening, dat het doen van de waarheid zooveel is als *oprechtelijk handelen*. De waarheid is bij Johannes, evenals elders, wel terdege een intellectueel begrip; zij duidt eene zaak aan, die tot het gebied des verstands behoort en in het bewustzijn moet opgenomen worden.

De waarheid staat toch bij Johannes tegenover de leugen, Joh. 8 : 44, 1 Joh. 1 : 6, 2 : 4; tegenover verleiding en dwaling, 1 Joh. 1 : 8, 4 : 6. Zij is een voorwerp van geloof, Joh. 8 : 46; van verstaan, Joh. 8 : 32 en van weten, 1 Joh. 2 : 21. Zij is inhoud van het getuigenis des H. Geestes, die de Geest der waarheid is, Joh. 15 : 26, 16 : 13, 1 Joh. 5 : 6. Bovenal is zij geopenbaard door Christus, die de waarheid en het leven is.

Christus nl. is het eeuwige Woord, dat bij God en zelf God was. Hij was in den hemel en is daaruit nedergedaald, en Hij bleef in den hemel, ge-

lijk uitdrukkelijk gezegd wordt, ook toen Hij op aarde was, Joh. 3 : 13. Daar in den hemel was Hij bij God, stond Hij met Hem in gemeenschap en verkeer, Joh. 1 : 1; daar was Hij in den schoot des Vaders en aanschouwde Hem, 1 : 18, 6 : 46; daar zag en hoorde Hij de dingen, die Hij later op aarde verkondigen zou, 3 : 11, 8 : 26 en 38, 15 : 15; daar leerde, zeide, gebood, toonde hem de Vader, wat Hij op aarde spreken en werken zou, 5 : 20, 8 : 28, 12 : 49, 50. Daarom *weet* Christus, wat Hij spreken moet; daarom *getuigt* Hij, wat Hij gezien heeft, 3 : 11. Het is eene *getuigenis*, welke van Christus uitgaat, en die van 's menschen zijde moet aangenomen worden, 3 : 32. Hij zegt, spreekt, verkondigt, maakt bekend, openbaart de dingen, die Hij bij God gezien en gehoord heeft, 3 : 12, 8 : 28 en 38, 12 : 49, 17 : 6.

De inhoud van dit getuigenis zijn in het algemeen de hemelsche dingen, 3 : 12; alwat Hij van den Vader gehoord en gezien heeft, bepaaldelijk het wezen en de naam des Vaders, 1 : 18, 17 : 6. En dat alles wordt onder den naam van de *waarheid* samengevat.

Zóó heet de inhoud van Jezus' getuigenis, omdat Hij daarmede staat tegenover de schaduwachtige bedeeling des O. Testaments en voorts ook tegenover den schijn en de leugens der wereld. De wet is door Mozes gegeven, maar de genade en de waarheid zijn in Jezus Christus geworden, 1 : 17; en daarom wijst alles in het O. Test., de Jakobsladder, de koperen slang, de Jakobsbron, het manna, het Paaschlam enz., naar Christus henen.

Veel sterker is de tegenstelling, waarmede Jezus' getuigenis tegenover den schijn en de leugen der wereld staat. De leugen heeft haar oorsprong in Satan, den overste der wereld, 12 : 31, 14 : 30, 16 : 11, en den vader dergenen, die tegen Jezus overstaan, en Gode vijandig zijn, 8 : 44. En de schijn is aan deze wereld eigen, die beneden, die aardsch is en met de hemelsche wereld eene tegenstelling vormt 3 : 31, 8 : 23. Al het geestelijke en goddelijke, dat in deze wereld gevonden wordt, is van boven en daalt uit den hemel neer, 3 : 3, 13 en 31, 8 : 23. En zelve is die wereld met hare zienlijke dingen een beeld, een schaduw en eene gelijkenis van de hemelsche en onzienlijke goederen. De wind is een beeld des Geestes; de geboorte eene gelijkenis van de wedergeboorte; het water en brood, het licht en het leven, de herder en de landman, het tarwegraan en de wijnstok een schaduw van Christus. Maar Christus is dat alles *in der waarheid*, terwijl al die zienlijke dingen het slechts zijn *in beeld*. Christus is het ware brood, het levende water, de echte wijnstok, de wezenlijke herder enz.

In dezen zin staat de waarheid bij Johannes tegen alle schaduw, schijn en leugen der wereld over. Waarheid is naar zijn Evangelie het

inbegrip van alle geestelijke, hemelsche realiteit, welke in den persoon, het woord en het werk van Christus hier op aarde tot openbaring gekomen is. Zij draagt tegelijk een metaphysisch, een logisch en een ethisch karakter. Zij bestaat in den naam van den eenigen, waarachtigen God tegenover alle afgoden; in de realiteit der hemelsche tegenover de gelijkenis der aardsche wereld; in den persoon van Christus tegenover de schaduwen des O. Testaments; in zijn getuigenis tegenover de leugen van Satan; in zijn werk tegenover de werken des duivels. Wat Jezus is en zegt en doet, dat alleen heeft waarachtige realiteit, duurzaam bestand, eeuwige geldigheid. Al het andere gaat voorbij; Satan wordt buitengeworpen; de wereld met al hare heerlijkheid verdwijnt; degenen, die uit de duisternis zijn, worden geoordeeld. Maar wie de waarheid kent en doet, blijft in der eeuwigheid.

Daarom heeft de waarheid bij Johannes dan ook eene practische zijde; zij kan niet alleen gekend maar ook *gedaan* worden. Immers is zij geen wijsgeerige formule, of afgetrokken bespiegeling, maar volstrekte, eeuwige realiteit, door God in Christus geopenbaard en tegenover allen schijn en schaduw der wereld gesteld. Zij is het inbegrip van al het ware, van alwat met het wezen en den wil Gods overeenkomt, en daarom geen zaak alleen van het hoofd, maar ook van het hart en de hand. Zij heeft invloed op het leven, bepaalt en beheerscht het. Wie haar kent, kent in den zin, waarin het vierde Evangelie van kennen spreekt, die *doet* haar, die richt er zijn leven naar in, die kan niet meer wandelen in de duisternis, maar zoekt en komt tot het licht. Het kennen zelf gaat in leven over; het is zelf reeds leven, eeuwig, waarachtig leven, want het is een kennen van den eenigen, waarachtigen God en van Jezus Christus, dien Hij gezonden heeft.

Behalve de waarheid, heeft Christus ook op aarde het leven gebracht. Zelf is Hij niet alleen het licht en de waarheid maar ook het leven, het volle, waarachtige leven. Dat was Hij vóór zijne menschwording, als Woord, als Logos. In Hem was leven, voor alle schepselen, inzonderheid voor de menschen. Maar gelijk deze het licht hebben verloren en in de duisternis wandelen, zoo zijn zij ook geestelijk dood geworden door de zonde.

Dood is bij Johannes niet de aanduiding van den tijdelijken, lichamelijken dood, bestaande in scheiding van ziel en lichaam, maar is in zijn Evangelie de naam voor den ganschen, onzaligen levenstoestand van hem, die buiten de gemeenschap met Christus en met den Vader staat.

Dooden, geestelijk dooden, heeten allen, tot wie de stem van den Zone Gods uitgaat; wie die stem hooren, zijn uit den dood in het leven overgegaan, 5 : 24 en 25, 1 Joh. 3 : 14; zij leven, al zijn zij ook

den lichamelijken dood gestorven en al verkeeren zij in den staat des doods, waarbij de ziel van het lichaam gescheiden is, want die gelooven en leven, zullen en kunnen niet sterven in der eeuwigheid, 11 : 24, 25. Zij zullen den dood niet zien in der eeuwigheid. Zij zullen nooit ervaren, wat dood is, 8 : 51, 6 : 50 en 51. Tegenover dit bezit van het eeuwige leven toch is het lichamelijke sterven een feit van ondergeschikte beteekenis, meer schijn dan wezen, den naam van dood eigenlijk niet meer waard.

En omdat de menschen met de waarheid ook het leven verloren hadden, is Christus gekomen, om hun weder het leven te schenken. De Vader heeft niet alleen aan den Logos in zijn voorbestaan, maar bepaaldelijk ook aan Christus het leven geschonken in zichzelven, opdat Hij het meedeelen kon aan anderen en door zijn woord eene crisis, een oordeel, eene scheiding teweegbrengen kon, 5 : 25—27. Christus is daarom persoonlijk het leven, 14 : 6, 11 : 25; in Hem is het voor menschen zichtbaar en tastbaar geopenbaard, 1 Joh. 1 : 1, 2. Wijl Hij dit eeuwige, Goddelijke leven deelachtig is, heeft Hij de macht, om het zinnelijke, psychische leven af te leggen en toch weer terug te nemen, 10 : 17, 18. Hij moest dit doen, omdat zijn leven alleen door den dood heen den zijnen ten goede kon komen. Indien het tarwegraan in de aarde niet valt en sterft, zoo blijft het alleen; maar indien het sterft, zoo brengt het veel vrucht voort, 12 : 25. Zijn leven, dat Hij als de Christus van den Vader ontving, sluit dus de macht in, om het leven, *in weerwil van en tegenover den dood*, te behouden; om uit den dood, dien Hij moest ingaan, weer op te staan: om in zichzelven voor de zijnen den dood volkomen te overwinnen. Christus is de opstanding en het leven, 11 : 25; dat is, het uit den dood opstaande, het den dood volkomen overwinnende leven. Zijn sterven was dus schijnbaar een ondergang, eene nederlaag; inderdaad was het een overgaan tot den Vader, 13 : 1, een verhoogd worden van de aarde, 12 : 32, eene verheerlijking, 13 : 31.

Dit leven schenkt Christus aan allen, die in Hem gelooven, 3 : 16, 36; die zijn vleesch eten en zijn bloed drinken, 6 : 51—58; die zijne woorden van eeuwig leven hooren, 5 : 24, 6 : 63, 68; die Hem aannemen, 1 : 12. Onder dit leven vat Johannes alle goederen des heils samen; het staat tegen het verderf over, 3 : 16, 10 : 9, 28. Het vangt niet eerst na den dood aan, maar is terstond met het geloof geschonken. Wie in den Zoon gelooft, *heeft* het eeuwige leven, *is* uit den dood in het leven over gegaan en sterft niet meer. De goede Herder geeft zijn schapen het eeuwige leven terstond, zoodat zij niet verloren gaan, 10 : 28.

Het is ook terstond het eeuwige leven; het wordt niet eenmaal, het is van zijn eersten aanvang af, van nature onsterfelijk. Leven en eeuwig leven vallen saam. Er is maar één leven, dat dien naam waarlijk verdient, en dat is het eeuwige leven. Wie werkelijk leeft en niet dood is, die heeft *het* leven, het ééne, ware, eeuwige leven, zelfs al is hij lichamelijk gestorven. En wie dit leven mist, leeft slechts schijnbaar en is wezenlijk, geestelijk dood.

Tusschen het leven, dat de geloovigen op aarde deelachtig zijn en hetgeen zij in den hemel ontvangen, is daarom geen verschil in beginsel en wezen maar alleen in graad. Ook het eeuwige leven als toekomstige gave komt bij Johannes wel voor. Wie zichzelven verloochent, zijn natuurlijk leven haat in deze wereld, die zal het juist daardoor voor het toekomstige, eeuwige leven bewaren, 12 : 25, verg. 4 : 14 en 36, 6 : 27. Zij, die hier op aarde de stem van den Zone Gods hebben gehoord en daardoor het leven hebben ontvangen, 5 : 25, zullen toch nog eenmaal komen tot de opstanding des levens, dat is, tot eene opstanding, die bij het hun geschonken leven behoort, die het kroont en voltooit, 5 : 28. Het werk van den Zoon is levendmaking. Dat doet Hij reeds op aarde door het geloof, en Hij zet het voort en voleindt het in de opwekking ten uitersten dage, 6 : 39, 40, 44, 54. Deze zet de kroon op zijn arbeid; zij zal het bewijs leveren, dat God Hem geeft, alwat Hij begeert, 11 : 22.

Het is er op dezelfde wijze mede gesteld als met het gericht, dat door Christus voltrokken wordt. Wel is Hij niet op aarde gekomen, om de wereld te veroordeelen, maar te behouden, 3 : 17, 12 : 47; doch zijne komst brengt toch eene crisis, eene scheiding te weeg. Hij is tot een oordeel in de wereld gekomen, opdat degenen, die niet zien, zien mogen, en die zien, blind worden, 9 : 39; Hij oordeelt nu reeds, door zijne verschijning, door zijn woord, en heeft daartoe de macht van den Vader ontvangen, 5 : 27, 30. Die gelooven, worden dan ook van den toorn Gods verlost en komen niet in het gericht, 3 : 17 en 36, 5: 24; maar die zijn woord verwerpen, blijven onder Gods toorn, zijn reeds geoordeeld, 3 : 18, 36; want hun oordeel bestaat daarin, dat zij de duisternis liever hebben dan het licht, 3 : 19.

En dit oordeel wordt daarin voltooid, dat zij nooit ervaren zullen wat leven is, 3 : 36, dat zij in hunne zonden sterven, 8 : 21 en 24, en dan komen tot de opstanding der verdoemenis, 5 : 29, dat is tot zulk eene opstanding, die de veroordeeling door het woord, dat Jezus gesproken heeft, 12 : 48, medebrengt. Het oordeel begint hier op aarde en voleindt zich na de opstanding. En zoo ook neemt de levendmaking hier een aanvang, om voltooid te worden ten uitersten dage.

Waarheid en leven zijn één in God. Eén zijn zij ook in Christus, beide als het Woord, dat in den beginne bij God en zelf God was, en als Middelaar, die wederom het licht en het leven, de genade en waarheid aan menschen heeft geopenbaard. En als weldaden, door Christus verworven en geschonken, staan zij daarom ook met elkander in onlosmakelijk verband.

Eenerzijds is de kennis de weg tot het leven. Immers is het woord des Evangelies het middel, waardoor God ons met Christus en zijne weldaden bekend maakt en het geloof door zijnen Geest werkt in het hart.

Christus is ook daartoe in het vleesch verschenen, opdat Hij den Vader ons verklaren, zijn naam ons openbaren, de waarheid ons meedeelen zou. Hij is ook als vleeschgewordene het Woord, de openbaring Gods, en doet niet alleen maar spreekt, getuigt, verkondigt ook, wat Hij van den Vader gezien en gehoord heeft.

Deze woorden, die Jezus spreekt, zijn geen ijdele klanken en ledige zinnen, maar zij zijn geest en leven, 6 : 63; zij zijn van een geestelijk karakter, zijn van boven, getuigen van wat boven is, staan tegenover alwat beneden, uit het vleesch is en schenken en bewerken daarom het leven. Het gebod, dat de Vader aan Christus gegeven heeft in betrekking tot zijn zeggen en spreken, verschaft en is het eeuwige leven, 12 : 50. En Hij is het alleen, die deze woorden des eeuwigen levens bezit en spreekt, 6 : 68.

Opdat deze woorden het eeuwige leven schenken, is echter van 's menschen zijde noodig, dat hij geloove. Alleen wie de stem van den Zone Gods hooren, en alzoo Hem gelooven, die Christus gezonden heeft, hebben het eeuwige leven.

Dat geloof toch heeft tot voorwerp de woorden van geest en leven, die Christus verkondigt. En de hoofdinhoud dier woorden is, dat Jezus de Christus is. Heel het Evangelie van Johannes is daartoe geschreven, opdat wij gelooven, dat Jezus is de Christus, de Zone Gods, en geloovende, het leven zouden hebben in zijnen naam, 20 : 31.

Altijd keert de gedachte weder, dat dit de groote, alles bevattende inhoud des geloofs is. Wij hebben geloofd en bekend, belijden de discipelen, dat Gij zijt de Christus, de Zoon des levenden Gods, 6 : 68. Martha zeide tot Jezus: Ja Heere, ik heb geloofd, dat Gij zijt de Christus, de Zone Gods, die in de wereld komen zou, 11 : 27. Te gelooven, dat Hij de Christus is, de Zone Gods, de Gezondene, die van God is uitgegaan, die is wat Hij van zichzelven getuigt, 8 : 24, 13 : 19, 11 : 42, 16 : 27 en 30, 17 : 8, 21 — dat is de weg tot het eeuwige leven.

Dat geloof toch is geen bloot voor historisch waar houden van de

sententie, dat Jezus de Christus is, maar het sluit een kennen in van de waarheid, van den persoon van Christus, van den Vader, die Hem gezonden heeft. Het geloof richt zich door het woord heen op den persoon van Christus zelven. Het is geen gelooven op de autoriteit van eenig menschelijk getuigenis, maar een kennen en weten, dat Jezus waarlijk de Christus, de Zaligmaker der wereld is, 4 : 42. Het is een komen tot Christus zelven, een aannemen van zijn persoon, een eten van zijn vleesch en drinken van zijn bloed, een zijn en leven in Hem; het is een hebben van den Zoon. En wie den Zoon heeft, heeft het leven, 1 Joh. 5 : 11.

Daarom is het eigenlijk niet het woord en niet het geloof, maar het is Christus zelf, die door het geloof aan het woord het leven geeft. De Zoon maakt levend, dien Hij wil, want gelijk de Vader het leven heeft in zichzelven, alzoo heeft Hij ook den Zoon gegeven het leven te hebben in zichzelven. En daarin volbrengt Hij juist den wil des Vaders, dat Hij aan allen, die in Hem gelooven, het eeuwige leven schenkt.

Maar anderzijds is het even zeker, dat het leven tot de kennis leidt. Het Evangelie van Johannes onderscheidt twee soorten van menschen; sommigen komen tot Christus, als zij zijn woord hooren, en gelooven in zijn naam, maar anderen verwerpen het, stellen er zich vijandig tegenover, en keeren er zich ongeloovig van af.

Daar zijn aan den eenen kant zulken, die uit de wereld, van beneden, niet van Jezus' schapen zijn. En deze begrijpen het licht van den Logos niet, zij nemen Christus niet aan, zij komen niet tot het licht en hebben de duisternis liever dan het licht, zij hooren en kennen God niet, zij stellen de eere van menschen boven de eere van God, zij haten het licht.

Doch aan den anderen kant zijn er ook, die door den Vader aan Christus gegeven zijn, die van boven, uit God zijn geboren, die uit de waarheid zijn en de waarheid doen, die den wil van God willen doen, van Hem geleerd, en door Hem getrokken zijn. En deze komen tot het licht, dat in Christus is; zij nemen Hem aan, hooren zijn stem en volgen Hem; zij bekennen van de leer van Christus, dat zij uit God is en dat Hij niet van zichzelven spreekt. Ieder kent deze tegenstelling. Zij gaat door heel het leven en de geschiedenis heen. En het is inzonderheid het vierde Evangelie, dat ze telkens weer in het oog vat en in al haar scherpte doet uitkomen 1 : 12 en 13, 3 : 21, 6 : 45, 7 : 17, 8 : 47, 10 : 27, 11 : 52, 17 : 6 enz.

Er zijn vele uitleggers, die hierbij aan het Evangelie van Johannes een gnostisch dualisme toeschrijven. Er zouden dan van nature goede

en kwade, duivelsche en goddelijke menschen zijn. Maar deze opvatting is ongerijmd, want van nature ligt heel de wereld in het booze, en is voor ieder zonder onderscheid de wedergeboorte noodzakelijk. Tenzij iemand wederom geboren worde, hij kan het koninkrijk Gods niet zien.

Ook is het onjuist, hierbij aan eene zedelijke voorbereiding te denken, welke de een in tegenstelling met den ander voor de aanneming van het evangelie van Christus aan zichzelven onder den invloed van opvoeding en omgeving zou kunnen schenken. Want niet in voorwaardelijken zin, maar volstrekt en beslist zegt Christus, dat degenen, die alzoo zijn wedergeboren, zeker en vast tot Hem komen en zijne stem hooren.

Maar duidelijk is de voorbereiding, die bij de uitverkorenen aan het komen tot Christus voorafgaat, van tweeërlei aard. De eerste bestaat daarin, dat zij door den Vader aan Christus gegeven zijn, met het bepaalde doel, dat Hij hun het eeuwige leven schenke. En de andere is hierin gelegen, dat zij op Gods tijd worden wedergeboren, door den Vader getrokken en tot Christus geleid worden.

Zoo is de kennis de weg tot het leven, maar ook omgekeerd het leven de weg tot de kennis. Beide staan met elkander in wederkeerig, onverbrekelijk verband.

Daarmede, dat kennis tot leven en leven tot kennis leidt, is beider wederkeerig verband nog niet voldoende omschreven en bepaald.

Uit Joh. 1 : 12, 13 wordt terecht afgeleid, dat het leven, hetwelk geschonken wordt in de geboorte uit God, aan het aannemen van Christus en het gelooven in zijn naam voorafgaat.

Het verband wijst dit uit. Het Woord, dat in den beginne bij God en zelf God was, is aan alle dingen verwant, bepaaldelijk aan de wereld, aan de menschheid en aan Israël. Want alle dingen zijn door dat Woord gemaakt. In dat Woord was het leven en het leven was het licht der menschen. En Israël was het zijne, dat Hij tot zijn erfdeel aangenomen had.

Op grond daarvan zou men verwachten, dat alle schepselen dat Woord bij zijne werking en verschijning in de wereld met vreugde zouden hebben begroet. Maar het tegendeel was het geval. De wereld, die door Hem was gemaakt, heeft Hem niet gekend. De menschheid, die in duisternis wandelde, heeft het licht niet begrepen. En zelfs de zijnen, tot wie Hij kwam in het vleesch, hebben Hem niet aangenomen.

Het scheen daarom, alsof de werking van den Logos in de wereld en de verschijning van Christus onder de menschen geheel ijdel en vergeefsch was geweest. Maar dat is toch inderdaad niet zoo. Daar waren er, die Hem aannamen en geloofden in zijn naam. Het waren zij, die

niet uit den bloede noch uit den wil des vleesches noch uit den wil des mans, maar uit God geboren werden.

Deze geboorte uit God verklaart dus, waarom zij, in onderscheiding van alle anderen, niet vijandig van Christus zich afkeerden maar geloofden in zijnen naam. Het geloof in en de kennis van Christus is vrucht van het leven, dat hun door geboorte uit God werd geschonken. Omdat zij van hemelschen, Goddelijken oorsprong waren, hebben zij Hem, die uit den hemel neergedaald en door den Vader gezonden was, als den Christus Gods erkend en beleden. Want wie uit God is, hoort de woorden Gods.

Toch, al is ongetwijfeld in dezen tekst de gedachte vervat, dat de wedergeboorte, de instorting van het beginsel des geestelijken levens, aan het aannemen van Christus en het gelooven in zijn naam voorafgaat, toch mag daaruit niet worden afgeleid, dat deze wedergeboorte door een afstand van jaren van het komen tot het geloof gescheiden is, dat zij buiten het Woord Gods om geschiedt en in den onbewusten toestand des menschen plaats heeft.

De vraag is thans hier niet aan de orde, of de wedergeboorte niet alzoo geschieden kan en dikwerf geschiedt, maar alleen, of het vierde Evangelie, de wedergeboorte plaatsende vóór het geloof, op dergelijke gevallen het oog heeft. En daarop is niet anders dan een ontkennend antwoord mogelijk.

Immers wisselt de uitdrukking: uit God zijn of geboren zijn, met deze andere af, dat alleen zij, die uit de waarheid zijn, die de waarheid doen, die den wil Gods willen volbrengen, dat zij alleen de stemme Gods hooren, tot het licht komen en van Jezus' leer bekennen, dat zij uit God is. Hierbij kan er alleen gedacht worden aan zulke personen, die onder het evangelie leven, die eenigermate de waarheid Gods kennen en van zijn wil hebben gehoord. De waarheid is toch bij Johannes geen onbewuste aspiratie van den mensch, maar eene reëele wereld van gedachten, door God in Christus en alzoo in het evangelie geopenbaard.

Hetzelfde leert ook de bekende plaats Joh. 6 : 44, waar Jezus zegt, dat niemand tot Hem komen kan, tenzij de Vader hem trekke. Want dit trekken, ofschoon het volstrekt niet maar een zedelijke aanrading is, wordt in de volgende verzen door een van God geleerd worden verklaard. Wat Jezus daar zegt, is hetzelfde, als wat reeds in de profetie verkondigd werd, dat zij allen van God geleerd zullen zijn. Alleen zij, die van den Vader hoorden en leerden, n.l. wat Hij in zijn evangelie van Christus getuigt, die komen tot Hem. Het is dezelfde gedachte, die Jezus elders tot Petrus uitsprak, toen deze Hem beleden

had als den Christus, den Zoon des levenden Gods: vleesch en bloed heeft u dat niet geopenbaard, maar mijn Vader, die in de hemelen is.

Als Jezus in het Evangelie van Johannes dus telkens tusschen twee klassen van menschen onderscheid maakt, tusschen zulken, die niet en anderen, die wel uit de waarheid zijn, dan heeft Hij daarmede allereerst ongetwijfeld de Joden van zijn tijd op het oog.

Die Joden waren de „zijnen"; zij behoorden tot het volk, dat Hij tot zijn eigendom had aangenomen. Hunne Schriften getuigden van Hem, al meenden zij ook ten onrechte, dat zij in de letter dier Schriften het eeuwige leven hadden. Door zijne geboorte uit Israël, bewees Hij, dat de zaligheid uit de Joden is. Maar de Joden stelden zich hoe langer hoe vijandiger tegenover Hem, verwierpen Hem en hechtten Hem aan het schandhout des kruises.

Slechts betrekkelijk weinigen waren het, die Hem als den Messias erkenden. Dat waren zij, die uit God geboren waren, die de waarheid deden, die den wil Gods wilden doen, maar die natuurlijk nog niet aanstonds, als zij van Jezus hoorden, konden aannemen, dat in dezen mensch de beloofde Messias verschenen was. Zoovelerlei twijfel en vreeze hield hen dikwerf nog langen tijd terug. Wij zien het in een Nathanaël, den Israëliet, in welken volgens Jezus' getuigenis geen bedrog was, in een Nicodemus, die 's nachts tot Jezus kwam, en in zoovele anderen, die eerst langzamerhand hunne oprechte verwachting van den Messias in dezen Jezus van Nazareth vervuld zagen.

Van al deze Israëlieten zonder bedrog kon getuigd worden, ook voordat zij Jezus als den Christus erkenden en beleden, dat zij uit God geboren waren en de waarheid deden en op 's Heeren tijd de stem van Christus zouden hooren en verstaan.

En soortgelijke gevallen komen ook altijd, in kleiner of grooter getal, in de Christenheid voor. Daar zijn er, die niet uit de waarheid zijn en daarom steeds verder afwijken: zij gaan van ons uit, omdat zij niet van ons waren. Doch er zijn ook anderen, die wel uit God zijn geboren maar toch door twijfel of vreeze nog, als Nicodemus weleer, weerhouden worden van de belijdenis van Jezus als den Christus. Ook van hen geldt, dat zij de stem van Jezus eenmaal zullen hooren en Hem als zijne schapen volgen zullen.

Hieruit laat zich ook verklaren, dat het vierde Evangelie, schoon zoo sterk mogelijk uitsprekende, dat alleen de uit God geborenen tot Christus komen en in Hem gelooven, toch anderzijds de zedelijke verantwoordelijkheid des menschen geen oogenblik opheft of verzwakt. Van een gnostisch dualisme, dat de menschen van nature in soorten splitst, is nergens sprake. De geboorte uit God is geen physische ver-

andering of magische omzetting; zij draagt geheel en al een geestelijk karakter, zij staat met het kennen en doen der waarheid in verband.

Het trekken des Vaders verwezenlijkt zich door een hooren en leeren van wat God verkondigt. Daarom blijft de mensch voor zijn ongeloof verantwoordelijk. Het schort aan den wil, dat zoovelen niet tot Christus komen, om in Hem het eeuwige leven te vinden, 3 : 19 en 31, 5: 40, 7 : 17, 8 : 44. Zelfs de wasdom van kennis en leven is daarvan afhankelijk, dat iemand in Christus blijft, gelijk de rank in den wijnstok, 15 : 2 en 9, 8 : 31.

Nergens wordt het verband van kennis en leven schooner en sterker uitgedrukt, dan in de woorden van Jezus in het hoogepriesterlijk gebed: dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen, den eenigen waarachtigen God en Jezus Christus, dien Gij gezonden hebt.

De schrijver van het vierde Evangelie was niet dialectisch en wijsgeerig aangelegd als de apostel Paulus, maar hij had eene intuïtieve, contemplatieve natuur. Gelijk hij, zoolang hij met Jezus persoonlijk omging, geen hoogere vreugde kende, dan aan te liggen aan zijne borst, en de heerlijkheid te aanschouwen van het vleeschgeworden Woord, zoo bleef hij ook later als apostel altijd getuigen van datgene, wat hij gehoord en met zijne oogen gezien, wat hij aanschouwd en met zijne handen getast heeft van het Woord des levens. En dat verkondigt hij, opdat, evenals hij zelf, zoo ook anderen daardoor gemeenschap hebben met den Vader en met zijnen Zoon Jezus Christus.

Het is daarom een betrekkelijk kleine kring van gedachten, waarin deze apostel zoowel in zijn Evangelie als in zijn Brieven zich beweegt. Hij neemt zich niet voor, een geordend verhaal te leveren van Jezus' woorden en daden. Hij streeft er niet naar, om eene geregelde uiteenzetting te geven van de voornaamste waarheden des heils. Hij laat dat aan anderen over en onderstelt de getuigenissen, die door andere apostelen van Christus' persoon en werk in Evangelie en Brief zijn neergelegd. Hij bepaalt er zich toe, om die momenten uit Jezus' leven en die gedachten der waarheid uit te werken, die hem het meest toespreken en aan welke hij zich, overeenkomstig zijn aanleg en karakter het meest verwant gevoelt.

Klein moge dus de kring van waarheden zijn, waarin Johannes zich beweegt, het is toch een kleine kring van groote, heerlijke waarheden. En aan deze waarheden ontdekt hij altijd nieuwe zijden; hoe meer hij erover peinst en nadenkt, des te meer diepten ontsluiten er zich in voor de oogen zijns geestes; door het woord dringt hij aanschouwend door tot de zaak, waarvan het woord getuigt. Zijn gelooven is een kennen van God, een aanschouwen van de Goddelijke heerlijkheid in

Christus, eene gemeenschap met den Vader en met den Zoon, dien Hij gezonden heeft.

Dat komt in heel het Evangelie van Johannes en ook in zijne Brieven uit. In de overige boeken van het N. Testament wordt de uitdrukking: *woord Gods*, alleen gebezigd van hetgeen door God in wet en evangelie gesproken is. Maar Johannes is de eenige, die dezen naam toepast op den Zoon, die van den beginne bij God en zelf God is, die het eeuwige, natuurlijke, persoonlijke Woord van God is.

De beide beteekenissen, waarin die uitdrukking voorkomt, sluiten elkander niet uit maar vullen elkander aan; zij zijn onderling ten nauwste verbonden. En dat is het, wat Johannes gevoelt en beseft. Het evangelie is het woord Gods, juist omdat de persoon, die er de inhoud van is, het eeuwige Woord van God is. Het evangelie is daarom alleen zuivere, betrouwbare openbaring van God, omdat Christus, die het verkondigde en op aarde bracht, de Logos is, in wien de Vader zijn gansche wezen en leven, al zijne deugden en volmaaktheden uitgesproken heeft.

Maar daaruit vloeit ook terstond voort, dat het geloof aan het evangelie geen grond heeft, wanneer het niet samengaat met en vrucht is van het geloof in den persoon van Christus. Een zoogenaamd historisch geloof is eigenlijk den naam van geloof niet waard. Het evangelie werkelijk gelooven en als Goddelijke waarheid aannemen, kan alleen, wie den Zoon vertrouwt, wie Jezus erkent als den Christus, als den Gezondene van den Vader, als den weg, de waarheid en het leven.

Daarom is in het Evangelie van Johannes het voorwerp des geloofs niets anders dan dit, dat Jezus is de Christus. Evenals objectief het evangelie als het woord Gods en Christus als het Woord Gods onverbreekbaar met elkander in verband staan, zoo valt subjectief het geloof aan het evangelie altijd met het geloof aan Christus saam. Beide zijn in den diepsten grond één. Met dezelfde daad der ziel omhelst de geloovige het evangelie als het woord Gods en Jezus als den Christus. Het geloof blijft niet bij het getuigenis aangaande Christus in het evangelie staan, maar richt zich door dat getuigenis heen op den persoon van Christus, dringt door het woord tot Hem door, van wien het getuigt, en treedt in levensgemeenschap met den Vader en met zijnen Zoon Jezus Christus.

Deze gedachtengang leidt er den vierden Evangelist toe, om naast het gelooven ook nog van kennen te spreken. Juist omdat het gelooven altijd tweeërlei insluit, aannemen van het evangelie en vertrouwen op Christus, is het in zekeren zin onvoldoende. Gelooven doet altijd denken aan het aannemen van eene getuigenis op grond van eene of andere

autoriteit. En dat is het ook altijd, op godsdienstig gebied evengoed als op andere terreinen des levens. Maar als de geloovige door het getuigenis des woords in levensgemeenschap treedt met Hem, die van dat woord de inhoud is, dan gaat het zelfs hier op aarde reeds in beginsel in een kennen over.

Dit kennen is bij Johannes geen dialectische ontleding van begrippen, geen bloot verstandelijk inzicht in het woord der waarheid. Zulk eene louter intellectualistische werkzaamheid is den naam van kennen niet waard, evenmin als het natuurlijke leven zonder het geestelijk leven den naam van leven, en de natuurlijke dood voor wie het leven in Christus deelachtig is den naam van dood verdient. Zulk een kennen is eigenlijk een liegen. Die daar zegt: ik ken Hem en zijne geboden niet bewaart, die is een leugenaar en in hem is de waarheid niet. Een iegelijk, die zondigt, heeft God niet gezien en heeft Hem niet gekend. Die niet liefheeft, heeft God niet gekend, want God is liefde, 1 Joh. 2 : 4, 3 : 6, 4 : 8. Het ware kennen wordt in de practijk openbaar. Hieraan kennen wij, dat wij Hem gekend hebben, zoo wij zijne geboden bewaren, 1 Joh. 2 : 3.

Het echte wezenlijke kennen is eene daad van den ganschen mensch, een in zich opnemen van de waarheid als Goddelijke realiteit, eene aansluiting aan den persoon zelven, van welken het woord de getuigenis is, een aanschouwen van God en eene gemeenschap met God. Het is boven de ons gewone tegenstelling van weten en doen, van theorie en practijk zeer verre verheven, omvat hoofd en hart te zamen en neemt verstand en wil beide in dienst. En van dat kennen zegt Jezus in het hoogepriesterlijk gebed, dat het het eeuwige leven is.

Niet van het kennen in het algemeen, maar van het practische, religieuse, zaligmakende kennen, dat den eenigen waarachtigen God tot voorwerp en inhoud heeft, zegt Christus in het hoogepriesterlijk gebed, dat het met het eeuwige leven één is.

Deze eenheid is van zeer geheimzinnigen aard; zij laat zich moeilijk onder woorden brengen en geeft daarom ook tot verschillende opvattingen en verklaringen aanleiding. Soms wordt deze eenheid verzwakt en de kennisse Gods in het aangezicht van Christus slechts beschouwd als het middel, om het eeuwige leven deelachtig te worden. En aan den anderen kant wordt de eenheid van kennis en leven zoo nauw genomen, dat beide ten volle saamvallen en vereenzelvigd worden.

Beide uitleggingen lijden aan eenzijdigheid.

De eerste blijkt reeds daardoor onhoudbaar, dat zij kennen met gelooven verwart en het onderscheid, dat tusschen beide in het Evangelie van Johannes gemaakt wordt, over het hoofd ziet en miskent. Geloof

is een middel tot de zaligheid en het eeuwige leven; maar dit kan niet evenzoo, in denzelfden vollen zin van het kennen worden gezegd.

Weliswaar schijnen gelooven en kennen op het eerste gezicht geheel hetzelfde te zijn. Beide woorden hebben menigmaal hetzelfde object, nl. Jezus als den Christus, den Gezondene van den Vader; beide worden met voorwerpszinnen verbonden, inhoudende, dat Jezus de Christus, de Zoon des levenden Gods is: beide wisselen onderling en gaan in elkander over.

Maar toch zijn er gegevens genoeg, die ons een duidelijk onderscheid tusschen gelooven en kennen aan de hand doen. Reeds daarom kunnen zij niet volkomen gelijk zijn, wijl zij meermalen naast elkander voorkomen. Wij hebben *geloofd* en *bekend*, zeggen de discipelen, dat Gij zijt de Christus, de Zoon des levenden Gods, Joh. 6 : 69. Soms gaat dan het geloof aan het kennen, 6 : 69, 10 : 38, maar soms ook het kennen aan het gelooven vooraf, 17 : 8, I Joh. 4 : 16. Het gelooven gaat aan het kennen vooraf, wijl eerst de door het aannemen van het evangelie verkregene vaste overtuiging, dat Jezus de Christus is, den weg baant tot kennis van zijn persoon. Maar omgekeerd moet op het kennen toch altijd weer het gelooven volgen, wijl de kennis van Jezus' persoon als den Gezondene van den Vader steeds de zekerheid bevestigt aangaande het evangelie, dat van Hem getuigt. Er is hier wederkeerige inwerking op elkander. Het geloof leidt tot kennis, maar de kennis bevestigt ook weer het geloof.

In deze bedeeling kan dit ook niet anders. Het geloof is beide, een zeker weten en een vast vertrouwen: het heeft het evangelie en daardoor den persoon van Christus tot object; het is, gelijk Calvijn het uitdrukte, altijd een omhelzen van Christus in het gewaad der Heilige Schrift. Wij kennen Christus hier op aarde niet anders dan uit en door zijn Woord; elke andere weg, die ingeslagen wordt om tot kennis van Christus te komen, is een dwaalweg, die ten verderve leidt.

Maar daarom is gelooven en kennen dan ook niet één en hetzelfde. Weliswaar kan ook van Christus gezegd worden, dat Hij geloof en hope had, en de Gereformeerden hebben dit terecht tegenover de Roomschen vastgehouden. Want Hij was uit den hemel op aarde nedergedaald, en wandelde dus, evenals wij, naar zijne menschelijke natuur, niet in aanschouwen maar in geloof. Maar toch is het opmerkelijk, dat Jezus wel dikwerf zegt, dat Hij den Vader kent, 7 : 29, 8 : 55 enz., maar nooit, dat Hij in Hem gelooft. De reden is deze, dat Christus als de eeniggeborene, alles wat Hij van den Vader wist, van den Vader zelf gehoord en gezien had. Niemand heeft ooit God gezien; de eeniggeboren Zoon, die in den schoot des Vaders is, die dus ook in den

schoot des Vaders was, toen Hij rondwandelde op aarde, die heeft Hem ons verklaard.

Maar met de geloovigen is dit anders. Zij hebben God niet gezien en zien Hem hier op aarde niet. Zij wandelen door geloof, zijn gebonden aan het woord der apostelen en kunnen alleen tot gemeenschap met den Vader komen door de gemeenschap met de apostelen. Het geloof is dus de eenige vorm, waarin de kennis van God hier op aarde hun deel kan zijn; de eenige weg en het eenige middel, dat de gemeenschap met God hun ontsluit. Alle kennis is hier op aarde geloofskennis.

In den hemel echter gaat het gelooven in aanschouwen over. En die aanschouwing is een andere weg tot kennis. De kennis blijft, maar zij wordt hier op aarde en boven in den hemel op verschillende wijze verkregen. Wel zegt de apostel Paulus, dat met profetieën en talen ook de kennis te niet gedaan zal worden. Maar hij verklaart dit zelf eenige verzen later door te zeggen: nu ken ik ten deele, maar alsdan zal ik kennen gelijk ik gekend ben.

De kennis is dus iets anders en iets meer dan het geloof. Het geloof is de weg tot de kennis en de kennis is de vrucht des geloofs. Het geloof sluit altijd in dien eigenaardigen vorm, waarin hier op aarde de kennisse Gods alleen optreden kan; het duidt ook altijd den weg aan, waarin zij thans alleen door ons verkregen kan worden. Maar de kennis laat dien vorm in het midden en ziet af van den weg, om alleen onze aandacht te bepalen bij haar inhoud, bij hetgeen, hetzij langs den weg des geloofs hetzij langs dien des aanschouwens, door ons aan kennis van den eenigen waarachtigen God verkregen kan worden.

Hoezeer de kennis, op aarde door het geloof en in den hemel door de aanschouwing verkregen, uiteenloopt, zij hebben toch onderling zooveel gemeen, dat zij met denzelfden naam aangeduid kunnen worden. Met het geloof is dat niet het geval; dit houdt eenmaal op en gaat in aanschouwen over. Maar de kennis blijft, zij legt alleen het onvolmaakte, het „ten deele" af, om over te gaan in het kennen, gelijk ik gekend ben. Het is er evenzoo mede gesteld, als met het eeuwige leven, dat hier op aarde reeds een aanvang neemt doch in den hemel voltooid wordt.

Daarom kan van het geloof gezegd worden, dat het de weg en het middel tot het leven is; wie gelooft, heeft het eeuwige leven. Maar het kennen is meer dan middel, het is een element, een bestanddeel van het eeuwige leven. Het eeuwige leven bestaat in kennis van den eenigen waarachtigen God en van Jezus Christus, dien Hij gezonden heeft.

Gelooven en kennen, zoo bleek ons, zijn in den mond van Jezus en in het Evangelie van Johannes niet hetzelfde. Gelooven is de weg, waarin

het eeuwige leven ons geschonken wordt: maar kennen is een bestanddeel van dat eeuwige leven zelf. Gelooven houdt eenmaal op en gaat in aanschouwen over, maar het kennen blijft, al wordt ook het „ten deele" in de hemelsche heerlijkheid vervangen door het: „gelijk ik gekend ben."

Maar daarmede is toch volstrekt nog niet die andere uitlegging van Joh. 17 : 3 gerechtvaardigd, welke beide, kennen en leven, geheel en al vereenzelvigt en alle onderscheid tusschen beide ten eenenmale uitwischt.

Afgedacht daarvan, dat de H. Schrift, steeds op alle terrein alle verwarring en vermenging vermijdt, is er voor het gevoel iets stuitends in, om de woorden in Joh. 17 : 3 te willen opvatten als eene definitie, als eene redekunstige bepaling, welke Christus van het eeuwige leven geeft. Het is het hoogepriesterlijk gebed, waarin deze woorden voorkomen; het gebed, dat Christus tot den Vader opzond, voordat Hij over de beek Kedron inging in den hof van Gethsemané, om den strijd zijner ziele te strijden. In zulke oogenblikken definieert men niet. Het leven des gebeds wordt door andere wetten dan die der logica beheerscht.

Maar bovendien, meermalen bedient zich de H. Schrift van het werkwoord *zijn*, zonder eene vereenzelviging van twee daardoor verbonden zaken of begrippen te willen aanduiden. Ieder kent de instellingswoorden van het avondmaal en weet, dat het brood, ook zelfs op Luthersch en Roomsch standpunt, niet ten volle identisch is met het lichaam van Christus. En niemand zal meenen, dat Jezus eene logische bepaling van het geloof wil geven, als Hij in Joh. 6 : 29 zegt: dit is het werk Gods, dat gij gelooft in Hem, dien de Vader gezonden heeft.

Zoo is het ook met de uitspraak, dat het eeuwige leven in de kennis van God gelegen is. Zij dwingt ons geenszins tot de gedachte, dat beide één en hetzelfde zijn en zonder schade met elkander kunnen afgewisseld worden. Trouwens zal niemand beweren, dat de woorden: die in den Zoon gelooft, heeft het eeuwige leven, zonder verschil van beteekenis te vervangen zouden zijn door deze andere: die in den Zoon gelooft, heeft de kennis van den eenigen, waarachtigen God. En evenmin zal iemand meenen, dat de zin: die dit brood (dat uit den hemel is nedergedaald) eet, zal in eeuwigheid leven, omgezet zou kunnen worden in de gedachte: die dit brood eet, zal God kennen.

En eindelijk, kennis en leven zijn wel in God en in het Woord, den Logos, één, maar daarom nog niet in de menschen, wier leven en licht zij zijn. In God is elke eigenschap met zijn wezen één: Hij heeft niet alleen maar *is* alles in volstrekte volmaaktheid, wat door zijne deugden en eigenschappen te kennen gegeven wordt. Hij is het leven, het licht zelf, en Christus is de waarheid en het leven. Maar alzoo is het niet en kan het niet zijn in schepselen, die, ofschoon oorspronkelijk naar zijn

beeld geschapen, toch eindig en beperkt zijn en niets dan eene flauwe schaduw en eene matte gelijkenis vertoonen van wat eeuwig en volmaakt aanwezig is in God. In menschen kan slechts door samenvoeging en onderlinge verbinding van deelen eene analogie bestaan van de deugden, die op de allereenvoudigste wijze en zonder eenige samenstelling schitteren in het wezen onzes Gods. Kennis en leven mogen daarom in den mensch nog zoo nauw verbonden zijn: zij zijn nooit volstrekt één: de innige verwantschap doet de verscheidenheid niet te niet.

Daarom kan men de woorden van Christus niet anders opvatten, dan dat de kennis van den eenigen waarachtigen God en van Jezus Christus, dien Hij gezonden heeft, inzoover het eeuwige leven is, als zij daarmede in een natuurlijk, vanzelfsprekend, onverbreekbaar, organisch verband staat en er een wezenlijk, blijvend bestanddeel van uitmaakt. Dat is niet het geval met het geloof. Het eeuwige leven is aan het geloof in zekeren zin en tot op zekere hoogte slechts uitwendig en toevallig verbonden. Eens toch houdt het geloof op en gaat in aanschouwen over, maar het eeuwige leven blijft, dat wel in volheid van genieting maar niet in natuur en wezen verandert. Maar anders is het gelegen met de kennis van God. Zij blijft er eeuwig mede in verband staan en vormt een nooit te verwijderen bestanddeel van het eeuwige leven.

De kennis van God toch in het aangezicht van Christus heeft maar niet, gelijk het geloof, het eeuwige leven tot vrucht en gevolg. Het vloeit er niet uit voort, gelijk het water uit de bron; het komt er niet uit op, gelijk de plant uit den bodem. Maar die kennis is zelf leven, eeuwig, zalig leven. Want de religieuse kennis is bij Johannes geen zaak van het hoofd, geen verstandelijk weten, maar eene werkzaamheid van den ganschen mensch, bestaande in aanschouwing der waarachtige werkelijkheid. En leven is bij hem geen naakt bestaan, geen puur zijn, maar leven en levensvreugde saâm, onverstoorbare blijdschap, eeuwige zaligheid. Wie op deze wijze *God* kent, den eenigen waarachtigen God in het aangezicht van Christus, en dus niet eenig schepsel maar den Schepper zelven, de fontein van leven en licht, die leeft op datzelfde oogenblik en is in dat leven zalig. Hij leeft, omdat en inzoover hij kent. Zijne kennis is zijn leven, het hart, het brand- en middelpunt, de zon, het leven van zijn leven. Wie God kent, leeft; wie Hem niet kent, is dood.

Uit de natuur laat deze diepzinnige, geestelijke waarheid zich eenigermate ophelderen. Met de kennis neemt op ieder gebied de inhoud van het menschelijk leven toe. Hoe omvattender het bewustzijn, des te rijker het zijn. De onbezielde schepselen kennen niet en leven niet. Als in de redelooze doch bezielde schepping eenig bewustzijn straalt, neemt ook het leven aanstonds in diepte en rijkdom toe. En onder de menschen

is het rijkst het leven van hem, die het meeste kent. Wat is het leven van den kranke van zin, van den onnoozele, van den eenvoudige en onontwikkelde arm en beperkt, vergeleken bij dat van den dichter en denker, den wijsgeer en kunstenaar! Hoe neemt het leven toe aan volheid en kracht, als de gezichtskring zich uitbreidt, de kennis zich vermeerdert en de menschelijke geest de tijden en de ruimten door wandelt.

Wetenschap vermeerderen, het is wel in zekeren zin vermeerdering van smart en vermoeïng des vleesches, wijl de weg tot de waarheid door de duisternis der zonde en dwaling zoo moeilijk te ontdekken en te volgen is. Maar aan de andere zijde, wat is wetenschap heerlijk, en wat is kennis een genot. Te kennen, iets te kennen van de wijsheid, welke God tentoonspreidt in de werken zijner handen, het is leven en vreugde en zaligheid. De waarheid is zulk een onwaardeerbaar goed, dat zij ook reeds op natuurlijk gebied vrijmaakt en leven geeft. Hoeveel te meer zal dit dan het geval zijn, als de kennis God zelven tot voorwerp en inhoud heeft, den eenigen waarachtigen God, gelijk Hij zich in Christus heeft geopenbaard! Deze kennis kan niet anders zijn dan een leven uit de dooden. En het eeuwige leven zal altijd bestaan in een kennen, een genieten, een aanschouwen van God. Zij zullen zijn aangezicht zien, en zijn naam zal op hunne voorhoofden wezen.

Het innig verband van kennis en leven vindt in het Evangelie van Johannes wel zijne scherpste uitdrukking en zijne diepste verklaring. Maar het komt toch volstrekt niet alleen in dat Evangelie ter sprake: veeleer ligt het aan heel de leer der Schrift over God en mensch ten grondslag, en wordt het telkens van eene verschillende zijde in het oog gevat en op eene andere wijze in het licht gesteld. In den breede is dit hier niet aan te toonen of te ontwikkelen. Slechts op enkele bijzonderheden moge de aandacht gevestigd worden, om de hoofdgedachte, die het Evangelie van Johannes ons deed kennen, te verduidelijken en te versterken.

Allereerst komt de schepping des menschen in aanmerking, waarbij God geheel anders te werk ging en een gansch ander wezen in het aanzijn riep dan bij die van engel en dier. Van de wijze, waarop de engelen geschapen werden, is ons wel niets bekend. Maar wij weten toch, dat zij onstoffelijke, onlichamelijke wezens zijn, geen zielen maar geesten, soortelijk onderscheiden van dier en van mensch.

Niet de engel maar wel de mensch is naar Gods beeld en gelijkenis geschapen. De engel moge de sterkere en de machtigere geest zijn, de mensch is de rijkere geest. Door de menigvuldige verhoudingen, waarin hij tot aardsche en hemelsche schepping, tot stoffelijke en geestelijke wereld, tot gezin en maatschappij, tot staat en kerk geplaatst is, is ieder mensch eene wereld in het klein en is hij een leven deelachtig,

dat diep is als de zee en hoog als de hemelen en breed als de aarde.

En ook van de beneden hem staande, lagere schepselen is de mensch soortelijk en wezenlijk onderscheiden. De planten en dieren ontstaan op Gods machtwoord uit de aarde en worden door deze zelve, ofschoon niet *uit* zichzelve voortgebracht. De Geest Gods, die zweefde over de wateren en alles met zijne Goddelijke kracht doordringt, bracht ze door zijne bevruchtende werking uit den moederschoot der aarde te voorschijn. Daarom is het leven, dat zij deelachtig zijn, aan de stofwisseling zoo gebonden, dat het geen bestaan en geen bestand heeft in zichzelf. En ook gaat het niet boven de aarde uit: zelfs in zijne hoogste ontwikkeling is het een droomend leven, een wandelen in den nacht, zonder diepte van inhoud, zonder innerlijkheid van bestaan.

Maar anders is het bij den mensch. Als hij geschapen zal worden, gaat een bijzondere raadslag Gods, eene raadpleging met zichzelven vooraf. En zijne schepping bestaat daarin, dat zijn lichaam wel genomen wordt uit het stof der aarde, maar dat hem toch door God zelven een adem des levens wordt ingeblazen van boven, en hij op deze wijze en in dezen weg wordt tot eene levende ziel.

De mensch is daarom eenerzijds evenals plant en dier een bezield zinnelijk wezen; hij is geen geest, gelijk de engelen, maar eene ziel. Het zinnelijk, lichamelijk leven behoort tot zijne natuur. Zonder lichaam mag hij eigenlijk niet bestaan. Als door de zonde de scheiding van ziel en lichaam intreedt en de ziel dus bij ieder mensch ook een afgezonderd bestaan kan leiden, dan is dat een abnormale, een tijdelijke toestand. In de opstanding wordt de band, die door het geweld des doods losgemaakt maar nooit volstrekt verbroken werd, weer aangeknoopt en onverbrekelijk vastgelegd. De mensch is uit de aarde en behoort bij de aarde.

Maar toch is hij van de dieren daardoor onderscheiden, dat hem een eigen, zelfstandige adem des levens ingeblazen en geschonken werd. Het innerlijke van zijn wezen is geest. Het dier moge opgaan in zijne verschijning; bij den mensch kan er gesproken worden van een inwendigen, verborgen mensch. Zijn leven, schoon verbonden met de stof en daarom een psychisch karakter dragende, komt toch op uit de diepte van eene geestelijke zelfstandigheid en een zelfstandigen geest, die daarom ook desnoods buiten en zonder het lichaam zijn leven voortzetten kan. De dieren hebben geen eigen geest, maar van den mensch getuigt Paulus, dat de geest in hem weet, wat des menschen is.

Van het leven der lagere schepselen is het leven des menschen daarom onderscheiden zoowel in diepte als in hoogte. Als de Schrift ons op de diepte van dat leven wijzen wil, spreekt zij van het *hart* van den mensch. Dat hart toch is de bron van het leven, van alle

leven in den mensch, van aandoeningen en hartstochten, van begeerte en wil, zelfs van denken en kennen: gedachten en overleggingen komen op uit het hart en het denken heet een spreken in het hart. Uit het hart zijn bij den mensch al de uitgangen des levens. De geest is het zelfstandige beginsel des levens in den mensch; maar dat leven is zoo vol en zoo rijk, dat het als het ware door den geest uit de diepten van het hart wordt te voorschijn gebracht.

Als daarentegen de Schrift ons wijzen wil op de hoogte, waartoe het leven des menschen zich verheft, dan spreekt zij van zijn verstand en rede (nous). Omdat de menschelijke ziel in haar wezen geest is, gaat zij hoog boven het leven der waarneming uit, dat ook aan de dieren eigen is. Het verstand is het vermogen en de zetel van het zelfbewustzijn, van denken en kennen, van onderzoeken en beproeven, van overleggen en willen. Door dat verstand kent de mensch niet alleen de zienlijke dingen, maar dringt hij ook tot de onzienlijke door. Daardoor verstaat hij de eeuwige kracht en Goddelijkheid, welke van God in de werken zijner handen openbaar wordt. Daardoor heeft hij een besef van de wet Gods, die in zijn hart geschreven staat. Daardoor beproeft en onderzoekt hij, welke de wil Gods zij. Door verstand en rede is de mensch burger van eene hoogere, dan de zienlijke, wereld en heft hij zich op tot het rijk der eeuwige en onvergankelijke goederen.

En deze beide nu, verstand en hart, staan in de Schrift steeds in het allernauwste verband. Zij zijn twee zijden van den éénen geest, die in den mensch woont; twee openbaringen of uitingen van het ééne leven, dat hem geschonken is. Het hart duidt den bodem aan, waarin dat leven wortelt en waaruit het opkomt; het verstand toont ons den bloesem en de vrucht, welke dat leven in zijn hoogste ontwikkeling draagt. Het hart is de wortel, het verstand is de kroon van den boom des levens. Het leven van den mensch schiet nederwaarts wortelen in het hart en draagt opwaarts vruchten in het verstand.

Bij deze zielkundige beschouwing van den mensch, welke de Schrift ons aan de hand doet, sluit zich op het nauwst hare leer van het beeld Gods aan.

Indien wij een oogenblik tusschen den mensch en het beeld Gods, waarnaar hij geschapen werd, onderscheid mogen maken, kunnen wij zeggen, dat de mensch als zinnelijk-redelijk wezen op het beeld Gods aangelegd is en dat het beeld Gods op de zuiverste en volkomenste wijze bij hem past.

Toch mag deze onderscheiding geen oogenblik voedsel geven aan het denkbeeld, alsof de mensch, ook zonder het beeld Gods, een waar en compleet mensch zou kunnen wezen, gelijk Rome beweert.

Het beeld Gods is geen bovennatuurlijk toevoegsel, dat bij den reeds geschapen mensch bijkomt. Maar het behoort tot zijne natuur. Wel is het geen substantie, want dan zou de mensch, doordat hij het beeld Gods verloor, tegelijkertijd ophouden mensch te zijn. Maar het is toch eene wezenlijke, natuurlijke, geen toevallige en willekeurige hoedanigheid, die hem zoo eigen behoort te zijn als de gezondheid aan zijn lichaam, en zonder welke hij ophoudt een normaal mensch te wezen. Het beeld Gods is niets anders dan de geestelijke gezondheid van den mensch, de rechtheid van zijn verstand en hart en van al zijne vermogens en krachten.

Het beeld Gods wordt daarom niet later, hetzij in tijd hetzij in gedachte, aan den mensch toegevoegd; maar hij wordt terstond als beeld Gods geschapen, en ontvangt in zijn verstand die kennis der waarheid en in zijn hart die gerechtigheid en heiligheid, welke hij behoeft om Gode te gelijken en aan zijne wet te beantwoorden.

Het beeld Gods bestaat dus niet alleen, ofschoon in ruimen zin toch ook, in de vermogens van verstand en wil, maar het brengt terstond een positieven inhoud mede, welke aan die vermogens past en er van nature bij behoort.

Immers is het verstand van nature voor de waarheid bestemd en op de waarheid aangelegd. De waarheid is het goed des verstands. Het verstand kan geen rust en vrede vinden, voordat het de waarheid gevonden heeft. Het stelt zich niet, gelijk Lessing beweerde, met het *zoeken* naar waarheid tevreden, om het *bezit* der waarheid aan God over te laten; maar de honger en dorst van het verstand naar de waarheid wordt eerst door de waarheid zelve gestild en gelescht.

En evenzoo is het met het hart gelegen. Het vindt geen rust, voordat het ruste vindt bij God, tot wien het geschapen werd. De gerechtigheid en de heiligheid Gods alleen stilt de behoefte, welke van dat hart onafscheidelijk is, en doet het opspringen van vreugde.

Daarom zegt Paulus, dat de geloovigen, vernieuwd zijnde in den geest huns gemoeds, den ouden mensch moeten afleggen, die verdorven wordt door de begeerlijkheden der verleiding en den nieuwen mensch moeten aandoen, die naar het beeld Gods geschapen werd in gerechtigheid en heiligheid der waarheid.

De oude mensch wordt verdorven, verderft meer en meer overeenkomstig de lusten en begeerlijkheden, welke van de bedriegerij der zonde uitgaan en waarmede zij het op het verderf van den ouden mensch toegelegd heeft. Maar de nieuwe mensch, die in de geloovigen woont, werd in hen geschapen, evenals de eerste mensch, naar het voorbeeld Gods in gerechtigheid en heiligheid der waarheid.

De waarheid toch, welke door God in Christus werd geopenbaard, brengt, indien zij door het geloof aangenomen wordt, gerechtigheid en heiligheid mede. Gelijk de leugen en de verleiding der zonde het verderf bewerkt, zoo gaat er van de erkende waarheid eene kracht uit, die de schuld der zonde te niet doet, haar smet ten eenenmale uitwischt en alzoo den mensch weer in zijne oorspronkelijke verhouding tot God herstelt.

Dan wordt de mensch weer, wat hij in den beginne was, een profeet, die de waarheid Gods verkondigt, een priester, die zich Gode wijdt, en een koning, die naar Gods wil al het geschapene regeert en aan zijne macht onderwerpt. Hoofd, hart en hand worden in hunne oorspronkelijke harmonie hersteld en saam aan den wil des Heeren dienstbaar gemaakt.

Onderling werken deze op elkander in. Het hoofd leidt het hart, het hart laat zijn invloed ook op het hoofd uitgaan. Het geloof, dat eene werkzaamheid is van het verstand, heeft het wonen van Christus in ons ten gevolge; en dat geloof is zelf weer eene vrucht van de wedergeboorte uit water en geest. De kennis verrijkt en bevordert het leven, maar het leven gaat over in kennis en geeft er richting en leiding aan.

Zelfs in den toestand der zonde, waarin overigens de rechte verhouding verstoord is, blijft altijd die wederkeerige inwerking van hoofd en hart op elkander bestaan. En bij de Oostersche volken in nog veel sterker mate dan bij de Westersche.

Gene toch zijn veel ontvankelijker en veel vatbaarder voor indrukken. Zij hebben dieper gevoel, sterker hartstocht, rijker verbeelding, en zijn minder kalm van natuur en minder bedaard van overleg. Zij leven veel dichter bij hun hart dan wij. Wat zij waarnemen, dringt terstond tot het binnenste van hun wezen door en stuit nooit af op een onaandoenlijk gemoed of eene onverschillige natuur. En omgekeerd, wat zij gevoelen, uit zich aanstonds in woord en gebaar en zet schier onmiddellijk zich om in gedachte en daad. De afstand tusschen hoofd en hart is klein en spoedig doorloopen.

Anders is het bij de Westersche volken, die meer verstandelijk zijn aangelegd. Zij kenmerken zich door een sterk gevoel van vrijheid, door een krachtig streven naar onafhankelijkheid. Zij munten uit door klaarheid van gedachte, strengheid van betoog, scherpzinnigheid van redeneering. Het hoofd heeft hier van den aanvang af eene andere, grootere beteekenis dan het hart. Altijd heeft onder de Indo-Germaansche volken het streven bestaan, om het hoofd te emancipeeren van het hart en de rede te doen heerschen over de aandoeningen des gemoeds en de lusten en tochten van het hart.

Maar desniettemin behoudt het hart zijne invloedrijke beteekenis in

het leven van iederen mensch. Zelfs de dorste rationalist en de diepzinnigste wijsgeer ontkomt aan zijne machtige werking niet. Men kan wel zeggen en eischen, dat het hart op ons waarnemen en denken en oordeelen geen invloed hebben mag. Maar aan dezen eisch kan niemand in de werkelijkheid voldoen. In ieder vak van wetenschap komt het beginsel uit, waarvan de onderzoeker uitgaat. Wat voor levens- en wereldbeschouwing men toegedaan is, wordt ten slotte niet door het hoofd maar door het hart beslist.

Uit het hart zijn de uitgangen des levens, ook van het leven der wetenschap. En Jezus heeft zelf gezegd, dat uit het hart het onverstand voortkomt; dat men wedergeboren moet zijn, om het koninkrijk der hemelen te zien; en dat zoo iemand *wil* den wil zijns Vaders doen, van zijne leer bekennen zal, of zij uit God is dan of Hij van zichzelven spreekt.

In het beeld Gods, dat de mensch oorspronkelijk ontving en waarnaar hij in Christus herschapen wordt, behooren waarheid, gerechtigheid en heiligheid daarom onverbrekelijk bijeen. De eene is niet te denken en niet te verkrijgen zonder de andere.

De mensch, die dit beeld deelachtig werd, is niet alleen de met God maar ook de met zichzelven en met alle dingen verzoende mensch. Wat door de zonde uiteengeslagen werd en in vijandschap tegenover elkaar kwam te staan, is in beginsel in de rechte verhouding hersteld.

De Christen is de mensch Gods, die tot alle goed werk volmaaktelijk is toegerust.

Geen willekeur of toeval was het, maar hooge wijsheid, dat God een Oostersch volk, dat Hij Israël verkoos, om drager zijner openbaring te zijn en den Christus voort te brengen, zooveel het vleesch aangaat.

In velerlei opzicht stond Israël ten achter bij de volken, met welke het door heel zijne geschiedenis heen in aanraking kwam. Het kon geen voorname rol spelen in de wereldhistorie, niet wedijveren in wetenschap of kunst, noch ook zijne mededingers op zijde streven op het gebied van handel en nijverheid.

Niet om zijne veelheid noch om zijne macht werd het door den Heere boven andere volken verkoren. Maar God had het lief naar zijn welbehagen en bereidde zelf het zich toe tot een volk zijns eigendoms. Israël moest niet groot zijn en machtig door zijne natuurlijke gaven; het had niet voort te brengen vergankelijke stelsels van wijsheid noch te scheppen onsterfelijke werken van kunst. Maar het moest overeenkomstig zijn onder Goddelijke leiding gevormden aanleg ontvangen en bewaren, wat de Heere er in zijne genade aan schonk. Het moest niet wijsgeerig over God redeneeren, maar luisteren naar de woorden Gods,

getuige zijn van zijne wonderen, en onder de drijving des Geestes zijne daden verkondigen aan de volken der aarde.

En daarom draagt het kennen in de H. Schrift zulk een gansch bijzonderen zin en zulk eene diepe, rijke beteekenis.

Het Hebreeuwsche woord, dat door kennen is overgezet, duidt eigenlijk aan, een zich toeëigenen van wat buiten en tegenover ons staat; een uit den weg ruimen van de hindernissen, die er ons van verwijderd houden; een te niet doen van den afstand, die er ons van scheidt.

Op diepzinnige wijze wordt het daarom gebruikt van de vereeniging van man en vrouw, welke in het huwelijk plaats grijpt. In de echtelijke gemeenschap eigent de man de vrouw en de vrouw den man zich toe, zoodat zij worden tot één vleesch.

Van God gebezigd, krijgt het daarom de beteekenis van verkiezen in genade, van aannemen in liefde. Als er gezegd wordt, dat God Israël, dat Hij zijn volk, dat Hij de zijnen kent, dan wordt daarmede uitgedrukt, dat Hij zich tot hen henen wendt, dat Hij hen zich toeëigent, dat Hij allen afstand en elke hindernis, die scheiding maakt, verwijdert, en dat Hij met hen in liefde zich vereenigt.

Dat doet Hij in den weg van openbaring, door verschijning, door woord en door daad; voorbereidend eerst onder Israël door wet en profetie en dan in de laatste dagen door zijnen Zoon, die de vervuller is van heel het Oude Testament, de hoogste drager der Godsopenbaring, God zelf geopenbaard in het vleesch.

De kennis, welke God alzoo in Christus ten opzichte van zijn volk in werking zet, is daarom de wortel van alle volgende weldaden, de springader des geestelijken levens, de eerste schakel in de keten des heils. Zij brengt te harer tijd de roeping, de rechtvaardiging, de heerlijkmaking mede. God eigent degenen, die Hij kent, zich toe; Hij neemt hen tot zijne kinderen aan; Hij maakt hen aan zijn eigen beeld gelijk. En het schrikkelijkst oordeel zal voor den mensch gelegen zijn in de woorden des Heeren: Ik heb u nooit gekend.

In dezen zelfden diepen zin wordt het kennen ook van den mensch gebruikt. Hemelsbreed is het van het weten onderscheiden, dat dikwerf niet anders geldt dan de beschrijving van een persoon of zaak. Maar kennis is door en door persoonlijk; zij rust op persoonlijke kennismaking; zij is eene geestelijke toeëigening, eene uiting van zieleverwantschap; zij is alleen te verkrijgen, wanneer men ergens, gelijk het in Spr. 27 : 23 heet, zijn hart op zet.

Zoo kennende en gekend, ontmoeten God en mensch elkander in Christus. In Hem zijn zij voor eeuwig met elkander verzoend en sluiten zij duurzamen vrede. Dwaas is daarom de natuurlijke mensch, die aan

de kennis van des Heeren wegen geen lust heeft. Maar wijs is de man, die den Heere vreest. Want wie God kent, die vindt in die kennis het leven en trekt een welgevallen van den Heere. Hij is door God zelf geleerd, heeft de zalving van den Heilige en weet alle dingen. Eertijds duisternis, is hij thans licht in den Heere, zoekt het licht en wandelt in het licht.

Naar twee richtingen breidt dan die kennis zich uit. Zij ontvouwt zich als wetenschap en als wijsheid. Tusschen beide is het onderscheid groot. Wetenschap is vrucht van opzettelijk onderzoek en nadenken, wijsheid is vrucht van practisch inzicht. Er zijn wetenschappelijke menschen, die zeer dwaas zijn, en er zijn eenvoudigen en onontwikkelden, die uitmunten door groote wijsheid. De zondaar, die, hoe geleerd ook, zegt: er is geen God, is een dwaas. En het kind van God, dat alle wetenschap mist, is wijs door de wijsheid, die van boven is.

Beide hebben Gods openbaring tot grondslag. Nergens wordt dit schooner gezegd dan in de eerste zes verzen van Spreuken 30: zij zijn in onze vertaling niet duidelijk overgezet maar hebben deze hoofdgedachte. De man n.l. Agur spreekt: Ik heb mij om God bemoeid en getracht Hem te vinden, maar ik vermag het niet, want ik ben onvernuftig en heb geen wijsheid of wetenschap, dat ik God, die zoo groot en wiens naam zoo wonderlijk is, kennen zou. Eén weg is er slechts om Hem te kennen: alle woord Gods is louter en doet Hem kennen als een schild voor allen, die op Hem vertrouwen. En tot dat woord mag niets worden toegedaan, opdat God ons niet straffe en tot een leugenaar make.

Uit de kennisse Gods worden beide, wetenschap en wijsheid, geboren, en in haar hebben beide heur doel. Zoo ver is het er van af, dat de Schrift de kennis veracht, dat zij veeleer op allerlei wijze haar aanprijst. Vervuld met kennis, moeten de geloovigen opwassen in de kennis en genade van den Heere Jezus Christus, bij hun geloof deugd en bij de deugd kennis voegen, en met alle heiligen streven naar de eenigheid des geloofs en der kennis van den Zone Gods.

En het einddoel van alles is daarin gelegen, dat de aarde vol zij van kennis des Heeren en dat zij allen den Heere kennen, van den kleinste af tot den grootste toe.

Hoe hoog de Schrift de kennis ook acht, zij kent toch ook eene valsche kennis, welke zij ten strengste veroordeelt en waartegen zij met ernst waarschuwt.

Omdat zij zelve met eene zoowel in vorm als in wezen geheel eigenaardige kennis optrad, moest zij vroeger of later wel in botsing komen met eene wijsheid, die uit een gansch ander beginsel afgeleid werd en een geheel verschillenden inhoud had.

Reeds het Oude Testament kent de tegenstelling, welke Paulus later omschrijven zal als het dwaze Gods en het wijze der menschen. Jesaja getuigt van Assyrië en Babel, dat zij in trotschheid des harten zich tegenover Israël op hunne wijsheid en op hun verstand beroepen, 10 : 13, 47 : 10. Maar de profetie waarschuwt tegen zulke menschelijke wijsheid en roept het wee uit over degenen, die in hunne oogen wijs en bij zichzelven verstandig zijn en zich beroemen in hunne wijsheid. Want de wijsheid der wijzen zal vergaan en het verstand der verstandigen zal zich verbergen.

Toch werd eerst in lateren tijd die wijsheid der Heidenen voor Israël tot eene ernstige verleiding. Toen na de ballingschap vele Joden zich onder andere volken verspreidden, kwamen zij, inzonderheid in Alexandrië, met de Heidensche wetenschap in aanraking, die in formeel opzicht veel meer ontwikkeld en afgewerkt was dan de kennis, welke de Joden opgedaan hadden uit hunne heilige Schriften.

Van die Heidensche wetenschap ging daarom eene machtige bekoring uit op het ontvankelijk gemoed der zonen van Israël. Velen zochten de hoogste wijsheid in eene verbinding van Oudtestamentische gedachten en Grieksche wijsbegeerte. Eene reeks van geschriften, zooals de apocriefe boeken van Jezus Sirach en de Wijsheid en onderscheidene werken van Philo, waren de vrucht van het huwelijk, dat tusschen Joodsch geloof en Grieksche wijsheid, gesloten werd. Inzonderheid Philo is de vader geworden en de vader gebleven van al de bemiddelingen, die later telkens opnieuw, tot in deze eeuw toe, tusschen geloof en wetenschap beproefd zijn.

Datzelfde gevaar kwam ook weer op, toen de gemeente van Christus met het Woord Gods, dat zij ontvangen had, optrad in het midden der wereld. Het gevaar was toen te grooter, omdat aan den eenen kant de wereld van dien tijd op allerlei wijze voorbereid en toegerust was tot den strijd, en aan den anderen kant de gemeente nog jong en onervaren en voor allerlei dwaling gemakkelijk toegankelijk was.

Zeer moeilijk is het, om uit de boeken des Nieuwen Testaments een duidelijk beeld te verkrijgen van de ketterijen, die reeds tijdens het leven der apostelen in de gemeenten zich voordeden. Joodsche, Heidensche en Christelijke denkbeelden woelden dooreen. Wettelijkheid en wetteloosheid, onthouding en vleesches-dienst kwamen naast elkander voor en gingen menigmaal in elkander over.

Maar duidelijk is, dat de beginselen der latere machtige Gnostiek reeds in de eerste eeuw aanwezig zijn. Er ontwaakte bij velen, toen zij overstroomd werden met allerlei denkbeelden uit Oostersche godsdiensten en Westersche stelsels, een streven, om het alles saam te vatten

in één machtig systeem en langs dien weg een hooger weten deelachtig te worden, dan de eenvoudigen en onontwikkelden bezitten konden.

De valsche wetenschap, die toen zich verhief, veranderde, evenals later de wetenschap zoo dikwerf heeft trachten te doen, den Christelijken godsdienst in wijsbegeerte, den historischen persoon van Christus in eene Goddelijke idee, de verlossing van de zonde in eene verklaring van de wereldraadselen, de geschiedenis in een spel van begrippen. En het resultaat was, dat niet de geloovigen, maar de „wetenden" de eigenlijke, geestelijke menschen en de zaligen op aarde waren.

Tegen die valsche wetenschap verhieven reeds de apostelen in de boeken des Nieuwen Testaments hunne stem. Er is wel eene kennis, — zoo leeren wij uit hunne geschriften — die niet aller deel is, die voor de wijzen en verstandigen verborgen en alleen den kinderkens geopenbaard wordt. Alleen aan de discipelen van Jezus is het gegeven, de verborgenheden van het koninkrijk der hemelen te verstaan. Ook is er wel onderscheid in kennis tusschen de geloovigen onderling, want er zijn onder hen kinderen en jongelingen, mannen en vaders, pasgeborenen en volwassenen, zwakken en sterken; sommigen moeten nog met melk gevoed worden en anderen kunnen reeds vaste spijze verdragen; daar zijn er, die pas de eerste beginselen kennen en daarbij blijven staan, terwijl anderen tot de volmaaktheid trachten voort te varen. Zelfs is er in de gemeente eene bijzondere gave der wijsheid en der kennis, die niet aan allen doch slechts aan enkelen geschonken wordt.

Doch dit is alles iets gansch anders dan de valschelijk zoogenaamde wetenschap, dan de ijdele philosophie, die aan het kruis van Christus zich ergert en het evangelie eene dwaasheid acht. Want deze valsche wetenschap loochent, dat Christus in het vleesch gekomen is; dat in Hem en in Hem alleen al de schatten van wijsheid en kennis zijn; dat Hij de eenige Middelaar Gods en der menschen is. Zij houdt zich bezig en vermoeit zich met ijdele geslachtsrekeningen en hecht geloof aan allerlei fabelen; zij predikt onthouding van allerlei spijzen en dranken, hoewel niets onrein is in zichzelf, of geeft aan allerlei bandeloosheid zich over. Zij beperkt de zaligheid tot de wetenden en sluit alle anderen van haar uit.

En daartegenover draagt de Schrift de beginselen voor van echte wijsheid en kennis, van de ware wetenschap. Deze heeft Christus tot middelpunt; want Hij alleen is de volheid Gods en de gemeente der geloovigen is op haar beurt zijne volheid, de vervulling van Hem, die alles in allen vervult. Geene verzoening is er, dan die door Hem is volbracht, den eenigen Middelaar Gods en der menschen, den waarachtigen mensch Christus Jezus, want Hij heeft door zijn kruis alle

dingen verzoend en vergadert alles toteen onder zichzelven als het hoofd. Geen verachting der wet of der Schrift komt daarom te pas, want de wet is wijs en heilig en goed en de Schrift is van God ingegeven en nuttig tot leering en onderwijzing en wederlegging. Een iegelijk behoort zich daarom te houden aan de gezonde leer, die naar de godzaligheid is en niet wijs te zijn boven hetgeen geschreven is. De verlossing bestaat niet in mededeeling van kennis maar in vergeving der zonden door het geloof. En niet de wetenden zijn zalig, maar God wil, dat voor alle menschen gebeden en dankzeggingen worden gedaan, dat alle menschen zalig worden en tot kennis der waarheid komen. Zijn zaligmakende genade is allen menschen verschenen en wordt geschonken aan een iegelijk, die gelooft.

Gelooven en weten vormen daarom geen tegenstelling, maar het Christelijk geloof baant den weg tot het waarachtige weten, tot de kennis van den eenigen waarachtigen God en van Jezus Christus, dien Hij gezonden heeft. Ook het Nieuwe Testament gaat uit van de gedachte, dat de vreeze des Heeren het beginsel aller wijsheid is.

Het weinige, dat wij uit de H. Schrift mededeelden over het verband van kennis en leven, zou overvloed van stof geven voor eene rijke en breede toepassing, ook op vele vraagstukken van den dag. Maar wij bepalen er ons toe, om met een enkel woord de algemeene beteekenis aan te geven, welke deze eenheid van kennis en leven draagt voor kerk en Theologie.

In de practijk van het Christendom bestaat er altijd gevaar voor het opkomen van twee richtingen, die dan bij hare ontwikkeling hoe langer hoe meer van elkander vervreemden. Het zijn het intellectualisme aan den eenen en het mysticisme aan den anderen kant.

Reeds in het natuurlijke is er onder de menschen groot verschil in aanleg en karakter. Er zijn verstands- en er zijn gemoedsmenschen.

Sommigen teren alleen op de gedachten van hun hoofd, en anderen leven liefst bij de aandoeningen van hun hart. De een is gesteld op beginsel, op stelsel, op logische consequentie ; de ander hecht meer waarde aan het leven, dat dikwerf met elk systeem den spot drijft. Theorie en practijk, logica en realiteit, beginsel en leven komen ieder oogenblik in botsing met elkaar.

Dit natuurlijk onderscheid werkt ook in de gelooviger door, en slaat menigmaal bij hen tot een zijdigheid over. En als deze er eenmaal is en zich tot eene tegenstelling verscherpt, is er bijna geen middel meer, om beide richtingen weder tot elkander te brengen en onderling in vrede te doen leven.

Elke poging, om door bemiddeling en vergelijk de leer weer bij het leven te doen passen, wordt met onvruchtbaarheid geslagen. De negen-

tiende eeuw is rijk aan zulke pogingen geweest, maar zij zijn alle ijdel en onnut gebleken. Men heeft het oude dogma zoo lang in den smeltkroes der critiek geworpen, dat er niets van overbleef. Eer men het wist, had men de historie in idee, de realiteit in begrip opgelost, en den ganschen inhoud van het Christelijk geloof verloren. Het was een afloop van snelle wateren. Het Christendom liet zich niet pasklaar maken voor het moderne leven. En in haar geheel genomen, staat de wereld van den tegenwoordigen tijd in haar denken en streven vijandig tegen de Schrift en tegen elke kerkelijke belijdenis over.

En omgekeerd is ook alle poging vruchteloos, om het leven weer te doen aansluiten bij de leer, als eenmaal de eenheid verbroken en de natuurlijke band losgemaakt is. Geen gezelschappen, geen meetings, geen kerkjes binnen de kerk kunnen ooit de geleden schade herstellen. Zij werken alleen het sectarisme in de hand en doen aan de katholiciteit van kerk en Christendom te kort.

Daarom worden wij altijd opnieuw, beide in ons hoofd en in ons hart, aangetrokken en geboeid door die oorspronkelijke, scheppende perioden, welke op ieder gebied en zoo ook op dat van den godsdienst en van het Christendom de eenheid grijpen van kennis en leven en krachtens die eenheid tot groote daden in staat zijn.

De profeten des Ouden Verbonds, de apostelen des Nieuwen Testaments, de hervormers der zestiende eeuw, zij zijn allen in velerlei opzicht van elkander onderscheiden. Maar men kan hen toch niet indeelen bij de intellectualisten of bij de mystieken; zij zijn geen partijmannen en geen hoofden van scholen. Het zijn, schoon ieder zijn onderscheiden karakter en aanleg draagt en leeft in een verschillenden tijd en plaats, het zijn allen menschen Gods, tot alle goed werk toegerust, eenvoudig, natuurlijk, kerngezond, niets menschelijks zich vreemd achtend en toch alles in dienst stellende van den wille Gods.

De harmonie van hoofd en hart, die bij zulke personen aangetroffen wordt, oefent dan invloed en werkt geruimen tijd ook bij anderen na. Bij de kerkvaders bijvoorbeeld komt men telkens de uitspraak tegen, dat Christus op aarde gekomen is, om aan de menschen kennis en leven te schenken. Dat zijn de twee groote zegeningen, die zij aan Christus te danken hadden en die zij veel beter wisten te waardeeren dan wij, die aan het Christendom gewoon zijn geworden en er van jongs af in opgevoed zijn. Men moet zich in het Heidensch denken en leven verplaatsen, om eenigermate te kunnen beseffen, wat rijke en heerlijke weldaden wij ook voor het tegenwoordige aan de bijzondere openbaring Gods te danken hebben.

In het evangelie ging voor de Heidenen eene gansch nieuwe wereld

open, eene nieuwe wereld van voorstellingen en aandoeningen van gedachten en daden.

Bijgeloof, dwaling, leugen waren het, waarin het Heidensch bewustzijn gebonden lag; Paulus zegt niet te veel van de geloovigen uit de Heidenen, als hij verklaart, dat zij eertijds duisternis waren, onvruchtbare werken der duisternis deden en uit de macht der duisternis getrokken zijn. En evenzoo waren zij met vreeze des doods heel hun leven lang der dienstbaarheid onderworpen; zij waren kinderen des toorns, dood in zonden en misdaden.

Maar daar kwam het evangelie en dat leerde hen God kennen, den eenigen waarachtigen God en Jezus Christus, dien Hij gezonden had. En deze kennis verspreidde licht over heel hun zijn en leven, over menschheid en wereld, over oorsprong en bestemming aller dingen. In het licht Gods zagen zij alles licht. Voor dat licht vlood de duisternis weg, waarin zij wandelden. De booze geesten, van welke men zich heel de wereld omringd waande, gingen op de vlucht voor de verschijning van den Zone Gods. Afhankelijk werd men van God, als een kind van zijn vader. Maar onafhankelijk en vrij werd de blik op heel de natuur. Zij was zijn werk en stond onder zijn bestuur. Er was geen onberekenbaar toeval en geen ijzeren noodlot meer, maar alleen het wakend oog en de beschermende hand van een almachtig God en een barmhartig Vader. Het evangelie van Christus was eene vrijmaking des verstands, eene slaking van de banden der duisternis, eene overwinning van de macht van dwaling en leugen. Het bracht kennis aan, rijke, heerlijke kennis van God en van al zijne schepselen. En de waarheid gaf aan ieder ding weer zijne rechte plaats in het wereldgeheel.

Volstrekt niet alleen door haar Christelijk leven, hoewel ook dit van den grootsten invloed was, maar evenzeer door haar Christelijke belijdenis heeft toen de gemeente over het Heidendom de overwinning behaald. Ook denkende, door klaar, helder belijden, door scherpe formuleering der waarheid heeft de kerk van Christus in de eerste eeuwen de dwaling verwonnen, de leugen bezworen en de menschheid uit de banden der duisternis verlost.

Theologie is daarom voor de kerk van Christus onmisbaar. Want het is werkelijke, waarachtige *kennis*, welke God in zijn Woord heeft geopenbaard, kennis van zichzelven, kennis van den mensch, kennis van de wereld, kennis van alle dingen in hemel en op aarde. Men zou eens zien, tot wat schrikkelijke dwalingen de menschheid weder terstond vervallen zou, als de kennis, welke God in Christus schonk, eens plotseling van de aarde verdween. En men ziet het in onze dagen reeds in de kringen dergenen, die Gods Woord verwerpen. Bijgeloof in allerlei

vormen doet er zijn intrede; daemonische geesten heroveren hun macht; Buddhisme en Mohammedanisme worden als hoogste wijsheid begroet. De mensch, die niet afhankelijk wil zijn van den waarachtigen God, wordt de prooi van booze geesten, die hij oproepen maar niet bezweren kan.

Maar deze Christelijke Theologie, hoe schoon hare roeping en hoe heilrijk hare vrucht ook zij, verbeurt den zegen, dien zij schenken kan, als zij vergeet, dat zij van het begin tot het einde, in al hare deelen, kennisse Gods is in het aangezicht van Jezus Christus, dien Hij gezonden heeft. Dan ontaardt zij in dorre scholastiek, en ijdele schoolwetenschap, in valsche gnosis, die zich bezig houdt met dwaze vragen en eindelooze geslachtsrekeningen en het leven niet bevordert maar schaadt en sterven doet.

Want leven, nieuw, heilig, hemelsch leven is het, wat God in Christus met de kennis ons geschonken heeft. Leven, dat naar zijn aard het licht der kennis zoekt, maar van dat licht der kennis ook leiding en verrijking verlangt.

Echte Theologie is daarom altijd kennisse Gods; toeëigening met hoofd en hart van zijne openbaring; wegruiming van de hindernissen, die ons van zijne gemeenschap verwijderd houden; opneming in onzen geest van de gedachten Gods — zoo, dat wij, zijne heerlijkheid in den spiegel van zijn Woord aanschouwende, naar zijn beeld veranderd worden van heerlijkheid tot heerlijkheid, als van des Heeren Geest.

Zoo hebben de groote Christendenkers steeds haar wezen en haar roeping verstaan. Theologie is een spreken over God, door God en tot God. Zij staat niet tegenover het leven der gemeente maar is eraan gebonden, is er afhankelijk van, en kwijnt en sterft weg, als zij dezen band met het leven verscheurt. Zij leidt het alleen en verrijkt het, door het in het volle licht te stellen van Gods getuigenis. Zij geeft zich aan geen dwaze vragen en ijdele bespiegelingen over, die voor het leven waardeloos zijn, maar blijft zich steeds van hare gebondenheid aan des Heeren Woord, en van de beperktheid en eindigheid van het menschelijk denken en kennen bewust.

Beide, kerk en school, staan daarom onder de tucht van Gods getuigenis. Tucht was volgens vele Gereformeerden een kenmerk der kerk, zij is het ook van de Theologie; tucht, die niet de vrijheid bindt maar bij de vrijheid bewaart en tot de vrijheid leidt. Want terwijl eenerzijds geen wijsheid gevonden wordt bij hen, die Gods Woord verwerpen, blijft ter andere zijde het woord waarachtig, dat waarlijk vrij alleen is, die vrijgemaakt is door den Zoon.

BRINKMAN PROD. NR. B
60 18 260

DEPOT MED. PUBL.
4 110 597